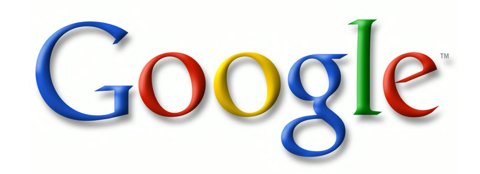
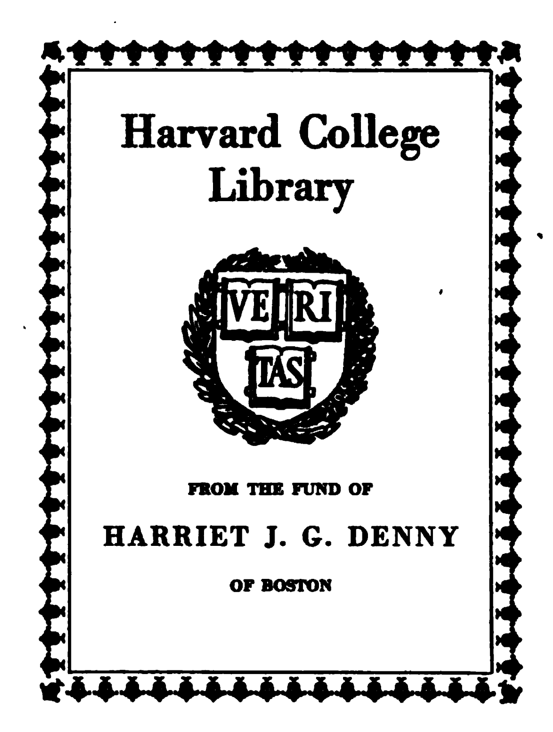
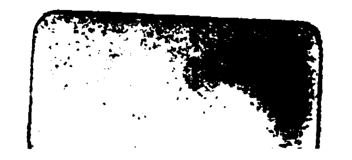
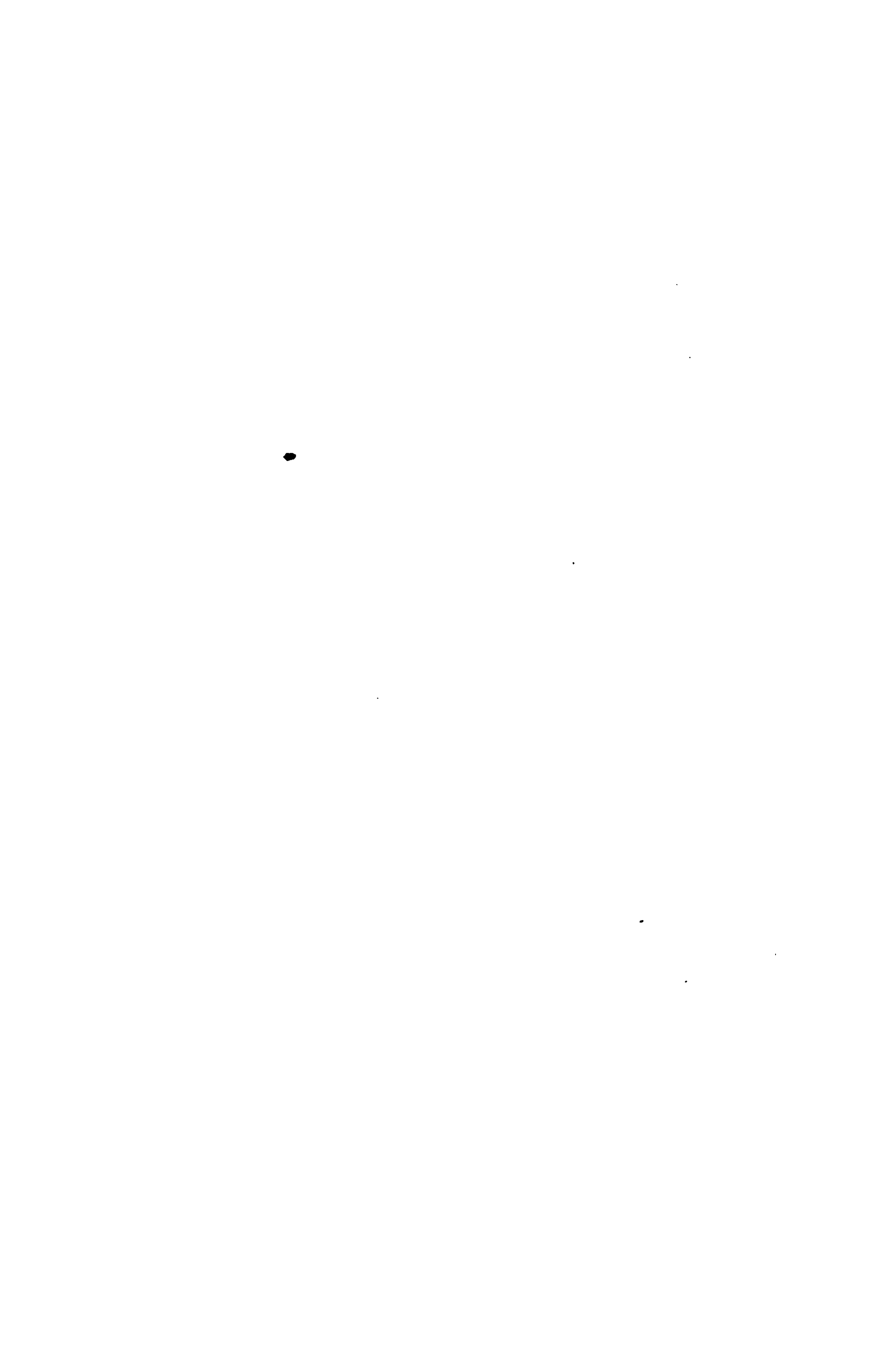





Harvard College
Library
VE RI TAS
FROM THE FUND OF
HARRIET J. G. DENNY
OF BOSTON







Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts,

dargestellt

von

Dr. Franz Anton Scharpff,
Domcapitular in Rottenburg.

Tübingen, 1871.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Vorrede.

Ich übergebe hiemit dem gelehrten Publicum die Schrift, welche ich im Vorworte zu meiner im Jahre 1862 erschienenen „Uebersetzung der wichtigsten Schriften des Cardinals Nicolaus von Cusa als Abschluß meiner Studien über diesen Gelehrten in Aussicht gestellt habe. Sie will von der gesammten literarischen Thätigkeit desselben, namentlich von derjenigen, welche als die hervorragendste zunächst in Betrachtung kommt, der philosophischen, speculativ theologischen, ein harmonisches Gesammtbild in der Art geben, daß nicht nur eine Einsicht in die innere Entwicklung des Systems, in die Geistesarbeit des Philosophen durch chronologisch geordnete Vorführung der einzelnen Schriften nach ihrem wesentlichen Inhalte gewonnen, sondern auch die Beziehungen des ganzen Lehrsystems nach Vor- und Rückwärts, zu der Culturstufe, die ihm vorausgegangen und zu den nachfolgenden Geistern, auf die es anregend und bestimmend eingewirkt, zur möglichst klaren und vollständigen Darstellung gelangen. Auf diesem Wege allein hebt sich das Bild des Mannes aus dem Hintergrunde der Zeit, der er angehörte, in seinen individuell sprechenden Zügen deutlich ab und ist die Würdigung seines Eingreifens in die literarische Entwicklung ermöglicht. Um der Aufgabe möglichst gerecht zu werden, habe ich mich bemüht, außer dem in der Ausgabe der Werke Dargebotenen zu sammeln, was etwa sonst noch, besonders an Briefen philosophischen Inhalts in Bibliotheken sich vorfinden mochte. Allein die Ausbeute war unbedeutend. Bei einem Aufenthalte in Rom gelang es mir nicht, weder in der vatikanischen Bibliothek, noch bei den regulirten

Canonikern, welche bei der Kirche Tit. S. Petri ad Vincula, der Titularkirche des Cardinals, ihr Kloster haben, irgend etwas Erhebliches aufzufinden. Eben so blieben die Nachforschungen, welche der im vorigen Jahre auf einer literarischen Reise begriffene Herr Dr. Schanz, derzeit Professoratsverweser in Rottweil, in den Bibliotheken zu Paris, Berlin und Wien auf mein Ersuchen anzustellen die Güte hatte, ohne allen Erfolg. Nur die K. Hof- und Staatsbibliothek in München, in welche der literarische Nachlaß des ehemaligen Benedictiner-Klosters in Tegernsee, mit welchem der Cardinal in so freundschaftlichen Beziehungen stand, aufgenommen ist, bot einiges Interessante, das am geeigneten Orte verwerthet ist. Das Meiste enthält die Bibliothek des von dem Cardinal in seinem Geburtsorte Cues an der Mosel gestifteten Hospitals, in welchem sich sein literarischer Nachlaß, darunter gegen vierzig vollständige Sermonen und Ein Brief philosophischen Inhalts, befindet.

Von günstigerem Einflusse auf die Lösung der Aufgabe war der Umstand, daß Ritter und besonders Stöckl, in ihren Werken über Geschichte der Philosophie eine Darstellung der cusanischen Philosophie gegeben haben, welche neben den anerkennenswerthen Vorzügen gegenüber den höchst dürftigen und mangelhaften Darstellungen in den ältern Werken von Bucker, Buhle, Tiedemann und Tennemann doch noch immer von einseitigen Auffassungen nicht frei sind und mir dadurch nach wiederholtem Studium der Schriften Cusa's Anlaß zu Erörterungen geboten haben, durch welche die Darstellung des Systems an Wahrheit und Bestimmtheit nur gewinnen konnte. In der für die Würdigung des Systems entscheidenden Frage: ob Cusa Pantheismus lehre, ist es mir wenigstens gegenüber von Stöckl nicht im Mindesten zweifelhaft, daß er nicht nur nicht, wenn auch gegen Willen und Absicht, in pantheistischen Principien sich bewege, sondern daß er das bestimmt in's Auge gefaßte Ziel, den Pantheismus zu bekämpfen, in der That glücklich erreicht hat. Die Beweise für diese Behauptung habe ich in bündiger Kürze zusammen gestellt; sie ziehen sich aber auch durch die ganze Darstellung der Aufnahme der cusanischen Principien von seinen Schülern bis herab zu der Vergleichung des Systems

mit Leibnitz und den Häuptern der neueren Philosophie. Ich glaube, an einigen Beispielen nachgewiesen zu haben, daß es sich Manche auch in neuerer Zeit immer noch mit dem Studium Cusa's etwas zu leicht gemacht und einigen kühnen Ausdrücken gegen die ausdrückliche Warnung des Schriftstellers eine zu große Bedeutung beigelegt haben. Was spricht mehr für die Reichhaltigkeit und Gediegenheit des cusanischen Systems, als wenn wir es, aus dem Grabe einer Vergessenheit von drei Jahrhunderten erstanden, die Vergleichung mit den namhaftesten Denkern späterer Zeiten rühmlich aushalten sehen?

Einen interessanten Bestandtheil der Schriften Cusa's bilden die Predigten. Durch Vergleichung der Manuscripte mehrerer vollständig aufgezeichneten Predigten mit den unter dem Namen: Excitationes in der Ausgabe der Werke enthaltenen Auszügen aus den Predigten glaube ich die Frage über Form, Inhalt, Methode und Zuhörer der Predigten ziemlich erschöpfend besprochen zu haben. Mehr aus dem Inhalte derselben aufzunehmen, verbot die Rücksicht auf die Symmetrie zum Ganzen; ich glaube, auf die Auswahl und Uebersetzung größerer und kleinerer sachlich geordneter Abschnitte in meiner „Uebersetzung der wichtigsten Schriften" etc. S. 411—622 verweisen zu dürfen. Dagegen war es von Wichtigkeit, auf die Beziehung der meisten Predigten zum Systeme hinzuweisen.

Diese letztere Bemerkung gilt in noch höherem Grade von den mathematischen Schriften; nur von dieser Seite, die in den Vorreden zu den meisten derselben hervorgehoben ist, sind sie besprochen; für das Detail der Ausführung einen Bearbeiter zu gewinnen, ist mir nicht gelungen.

Neben der Schilderung des hervorragendsten literarischen Wirkens, des philosophischen und speculativ theologischen, schienen mir diejenigen Schriften nicht fehlen zu dürfen, welche Cusa auf Grund vorwiegend historischer Studien zur Reform der Kirche und des Reichs und zur Apologie des christlichen Glaubens verfaßte. Ich habe sie daher in Auszügen aufgenommen, obschon ich ihren wesentlichen Inhalt schon in der Darstellung des kirchlichen Wirkens mitgetheilt hatte. Nur die für specielle kirchliche Zwecke bestimmten kleinern Schriften, wie die Briefe an die Böhmen konnten

in der Reihe derjenigen, die einen vorherrschend wissenschaftlichen Charakter an sich tragen, ausgeschlossen bleiben.

Die Aufnahme der umfassenden Schrift über Reform der Kirche und des Reichs (de concordantia catholica) findet auch darin ihre Rechtfertigung, daß ich die Auszüge im ersten Bande, der das kirchliche Wirken darstellt, einer sorgfältigen Revision unterworfen und dabei manche Berichtigung und Ergänzung vorgenommen habe. Sodann habe ich, was dort fehlte, die Geschichte der Entwicklung, welche Cusa's Ansichten über das Verhältniß des Papstes zum allgemeinen Concil in ihm selbst durchmachten, so wie die Geschichte der Wirkungen seiner Vorschläge zur Reform des Reichs auf mehreren deutschen Reichstagen als nicht unerhebliche Ergänzung beigefügt. Tendenziöse Seitenblicke auf die dermaligen Bewegungen in der katholischen Kirche und auf die politischen Veränderungen in Deutschland haben mich, wie ich ausdrücklich bemerke, bei der Aufnahme der eben erwähnten Abhandlung in die gegenwärtige, schon im Jahre 1867 begonnene Schrift nicht geleitet, wie ich es denn stets der erhabenen Aufgabe der Geschichte unwürdig gehalten habe, wenn sie schielend nach rechts und links sich bald Diesem, bald Jenem in schnöde Dienstbarkeit hingibt, statt den Blick offen und gerade nur der Wahrheit, wenn sie auch nicht gefällt, zuzuwenden.

In der im Obigen motivirten Aufnahme der Schrift: de concordantia catholica dürfte der umfassendere Titel, den ich dem Buche gegeben habe, seine Rechtfertigung finden.

Rottenburg a. N., den 11. Aug. (Cusa's Sterbetag) 1871.

Inhalt.

§ 1. Einleitung.

Wenn der Wanderer auf dem Gebiete der Geschichte des vierzehnten Jahrhunderts an den betrübenden Symptomen hier eines sich auflösenden, zersetzenden Lebens, dort einer öden Stagnation vorübergezogen ist, so begrüßt er mit gehobener Stimmung das fünfzehnte Jahrhundert, in welchem die Zeichen einer anbrechenden besseren Zeit ihm auf allen Gebieten der geistigen Thätigkeit in immer steigender Fülle und Reichhaltigkeit entgegen treten. Das fünfzehnte Jahrhundert ist das Zeitalter der angestrebten Regeneration von Kirche, Reich und Wissenschaft auf der alten, katholischen Grundlage.

Bekannt sind die traurigen Zeiten der Abhängigkeit der fern von der confessio Petri in Avignon residirenden, dem französischen Einflusse unterworfenen Päpste, und die noch traurigeren Zeiten des abendländischen Schisma, der Spaltung der Christenheit in zwei, drei Obedienzen unter eben so vielen einander bekämpfenden Päpsten. Die vielfachen Uebel, die daraus entsprangen, der Zerfall der kirchlichen Zucht und Ordnung, welchen dieser Zustand nothwendig im Gefolge hatte, weckte das Nachdenken der intelligenten und wohlgesinnten Glieder der Kirche, er veranlaßte Studien über Inhalt, Umfang und Grenzen der päpstlichen Macht, er legte den Schwerpunkt der kirchlichen Gewalt aus der einheitlichen Mitte in die Peripherie und culminirte zuletzt in dem Satze: die Fülle der Kirchengewalt liegt in der Gesammtheit und deren Repräsentation, dem allgemeinen Concilium. Daß diese Revision der päpstlichen Macht bei der Gereiztheit der Gemüther nicht von ruhiger Ueberlegung, nicht von unbefangener Erforschung der Vergangenheit geleitet war und gemäß der Beschränktheit des menschlichen Geistes ein Extrem das andere hervorrief, die concentrirte Fülle der Papalhoheit in den vorausgegangenen Jahrhunderten jetzt die beinahe gänzliche Entleerung derselben auch von den unver-

äußerlichen Rechten zur Folge hatte, darf uns nicht befremden. Wie viel aber auch Einseitiges und geradezu Unwahres ausgesprochen werden mochte, so viel ist doch gewiß: die bestehenden Grundlagen der katholischen Kirche und ihrer Verfassung sollten nicht aufgegeben, sondern nur in ihrer vermeintlich wahren Reinheit, geläutert von den Zuthaten einer entschwundenen Zeit hergestellt werden.

Doch nicht um einen bloß kirchenrechtlichen Vorgang handelte es sich: es schloß sich an diesen ein anderes, höheres, ein sittliches Motiv an, das jenem ein erhöhtes Interesse und den wie man glaubte vollgültigen Rechtstitel verleihen sollte — die Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern, — die eigentliche und hauptsächlichste Aufgabe derjenigen allgemeinen Concilien, die mit dem zu Pisa 1409 wieder in's Leben traten.

Im Reiche gieng insoferne eine der kirchlichen analoge Bewegung vor sich, als das Bestreben der Reichsfürsten immer unverholener dahin gerichtet war, Recht und Macht des Kaisers möglichst zu schwächen, durch Wahlcapitulationen ihn in Abhängigkeit von den Reichsfürsten zu erhalten und gegen gewisse Zusicherungen selbst Reichsgüter an sich zu ziehen, zur Schwächung der Macht des Reichs. Nur fehlte den Bestrebungen der Reichsfürsten das höhere Motiv, welches bei Begrenzung der Papalmacht maßgebend war; es hatten vielmehr Alle nur auf Erwerb von Ländern und Gerechtsamen, auf Plünderung des Reichs zur Erlangung einer Art von Souveränität ihr Absehen gerichtet. Was die Großen dem Reiche entzogen, das wurde ihnen wieder von geringern Fürsten und von den Städten, die sich gegen sie verbündeten, streitig gemacht, und auf die Ausplünderung der Züge von Kauffahrteigütern der reichen Bürger in den Handelsstädten lauerte ein Schwarm von Raubrittern. Die überwiegende Wucht der Sonderinteressen stellte allen nur einigermaßen ernstlichen, durchgreifenden Reformbestrebungen viel größere Hindernisse entgegen, als den gleichen Bestrebungen auf dem Gebiete der Kirche. Auch die schriftstellerische Thätigkeit hatte sich in weit geringerem Grade der Erwägung der Zustände des Reichs und deren Verbesserung zugewendet.

Eine große Rührigkeit herrschte auf dem Gebiete der Wissenschaft. Vor allem in der Theologie und Philosophie suchte man die ausgetretenen Wege der bisherigen scholastischen Methode zu verlassen und eine einfachere wissenschaftliche Darstellung der Glaubenslehren zu ermitteln. Die Coryphäen der pariser Universität: Peter d'Ailly,

Nicolaus von Clemenge und Gerson, wie sie die treibenden Kräfte in der Reform der Kirche waren, so nahmen sie auch die Reform des theologischen Studiums in den Kreis ihrer Bestrebungen auf, drangen auf Ausscheidung des leeren Formalismus und unfruchtbarer Sophistik und Hervorhebung des biblischen Gehalts und praktisch Brauchbaren. Der Baum der Mystik, besonders der deutschen Mystik trieb neue, starke Aeste hervor; sie bemächtigte sich in ihrer Weise, im unmittelbaren Ergreifen und innern Erfahren des göttlichen Lebens der christlichen Wahrheiten und enthüllte diese auch für weitere Kreise, als die der Schule, in ihrer praktisch fruchtbaren, das Leben innerlich klärenden und mit Gott verbindenden Lauterkeit und Reinheit. Die Scholastik sollte nicht mehr die tonangebende Wissenschaft sein. Neben dem Bereiche ihres geistlichen Formalismus erwachte überall neues geistiges Leben. Es gehört hieher in erster Linie das wieder erwachte klassische Studium, das durch Inhalt und Form gleich sehr die Geister fesselte. Die Humanisten bildeten eine neue Classe von Gelehrten, die nicht nur als Gegner der Scholastik, sondern bei ihrer vorwiegend kritischen Richtung auch als rührige Gegner der Gebrechen in Kirche und Reich auftraten, während die Scholastik die Gerechtsame des Papstthums vertheidigte, dafür aber auch den Widerwillen der Zeit gegen dasselbe mit diesem theilte. An sie reihte sich eine Anzahl Naturforscher, Mathematiker, Astronomen, die auf dem Wege der Beobachtung und des Experiments neue Bahnen für die Erkenntniß der Natur aufsuchten und die Gesetze der Natur und Bewegung der Himmelskörper erforschten. Es war eine Zeit großer geistiger Rührigkeit, ein Streben nach Vielseitigkeit des Wissens und auch die Kirche gewährte unter wissenschaftlich gebildeten Päpsten, wie Nicolaus V., dieser Bewegung den freiesten Spielraum, sie förderte selbst die neuen Studien. Die mit der griechischen Kirche angeknüpften Verbindungen führten der abendländischen Kirche eine Anzahl namhafter Gelehrten zu, durch welche die Werke griechischer Klassiker, besonders des Plato, Aristoteles u. A. in der Ursprache dem Abendlande zugänglich wurden.

Diese wenigen Grundzüge mögen genügen, um die Zeit, welche einen Nicolaus von Cusa als einen ihrer edelsten Repräsentanten hervorgebracht und hinwieder seinen bestimmenden und gestaltenden Einfluß in hervorragender Weise erfahren hat, zu kennzeichnen. Sie ist in den Werken über allgemeine und über Kirchengeschichte ausführlich geschildert; Mehreres hieher Gehörige haben wir auch schon in der

1*

Darstellung des kirchlichen Wirkens des Nicolaus von Cusa [1]) angeführt. Wir erwähnen hier nur kurz, daß er auf der Universität Padua sich vorzugsweise dem hier durch mehrere Lehrkräfte schon seit vielen Jahren geförderten Studium des geistlichen und weltlichen Rechts widmete und mit der Würde eines Doctors des canonischen Rechts in die Heimath zurückkehrte, wo er im Kirchendienste als Pfarrer zu S. Wendel in der Diöcese Trier, dann als Decan des Domherrnstifts von S. Florin in Coblenz die kirchlichen und politischen Zustände seiner Zeit kennen zu lernen Gelegenheit hatte. In eine spezielle Schilderung dieser Zustände werden wir am zweckmäßigsten je vor der Darstellung der einzelnen betreffenden Schriften unseres Mannes eingehen.

Die Schriften Cusa's zerfallen in drei Hauptgruppen: 1) Schriften über kirchliche Gegenstände; 2) Schriften über Philosophie und Theologie; zu den letztern zählen wir auch die Predigten; 3) Schriften über Mathematik und Astronomie.

1. Die Schrift zur Reform der Kirche und des Reichs: De concordantia catholica.

§ 2. Veranlassung. Abfassungszeit.

Das Concilium zu Pisa (1409) war in seiner Thätigkeit nicht über die Wahl des Papstes Alexander V. hinausgekommen, obschon man noch vor derselben sich darüber verständigt hatte, daß der neu zu wählende Papst die Synode nicht vor der durchgeführten Verbesserung der Kirche in Haupt und Gliedern auflösen solle. Aber auch das Concil zu Constanz (1414—1418) war durch die Anstrengungen zur Absetzung der sich noch behauptenden Gegenpäpste Johann's XXIII., Gregor XII. und Benedict XIII., so wie durch die Verhandlungen mit Hus und seinem Anhange dergestalt in Anspruch genommen, daß auch nach der Wahl Martin's V. zwar mit den vier auf dem Concil vertretenen Nationen, der deutschen, französischen, italienischen und englischen, zu welchen später noch die spanische hinzukam, abgesonderte Concordate zur Abschaffung der größten Mißbräuche in den Kirchen der genannten Länder abgeschlossen wurden, aber eine das Ganze der Kirche umfassende Reform in Haupt und Gliedern, gegen welche die

---

1) S. 1—10.

von dem Papste publicirten sieben sogenannten „allgemeinen Reformdekrete“ ein allzu magerer Ersatz erschienen, abermals ein frommer Wunsch geblieben war und die Zusage eines in fünf Jahren abzuhaltenden Concils als einziger Hoffnungsstern übrig blieb.

Mit den größten Erwartungen sah man daher dem in Basel abzuhaltenden Concil entgegen, das am 14. Dezember 1431 seine erste Sitzung hielt und Ausrottung der Häresie und des griechischen Schisma, Befestigung des Glaubens, Friedensstiftung unter den christlichen Fürsten, Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern als seine Aufgabe bezeichnete. Allein inzwischen hatte Papst Eugen IV. in Folge von Berichten über Unsicherheit des basler Gebiets und bei dem Verlangen der Griechen nach Vereinigung mit der abendländischen Kirche die Eröffnnng eines Concils nach 1½ Jahren in Bologna zwei Tage vor der ersten Sizung (12. Dezbr.) ausgesprochen. Ein Sturm der Entrüstung erhob sich bei der Ankunft (Jan. 1432) des päpstlichen Decrets. Selbst der päpstliche Legat und Präses des Concils, Cardinal Julian Cäsarini machte in einem ausführlichen Berichte den Papst mit dem edelsten Freimuth auf das Bedenkliche der allgemeinen Mißstimmung aufmerksam und beschwor Eugen, dem Fortbestand des basler Concils kein Hinderniß entgegen zu setzen; denn, so bemerkt Stumpf[1]) treffend, er ahnte, was die Geschichte bestätigt hat, daß dieses Concil wohl der letzte Versuch sein werde, einen allgemeinen Abfall von der Kirche in Deutschland durch eine gründliche Reform zu verhüten. Es handelte sich nun zunächst darum, dem noch schwach, nur von 14 Bischöfen besuchten Concil tüchtige Kräfte zuzuführen, um seinen Bestand zu sichern. So kam jetzt auch die Herbeiziehung Nicolaus' von Cusa, damals Decan von S. Florin in Coblenz, zur Ausführung, die der Cardinallegat J. Cäsarini, der Gönner und intime Freund Cusa's schon im Frühjahr 1431 eingeleitet hatte. Cäsarini befand sich nämlich zu Anfang des Jahres 1431 bereits in Deutschland, um die Vorbereitungen zu einem großen Kreuzzuge gegen die seit der Hinrichtung Husen's fanatisirten Anhänger desselben zu betreiben. Von Mainz begab er sich zu diesem Zwecke den Rhein hinab in die Niederlande. Auf dem Wege dahin traf er in Coblenz mit seinem Freunde zusam-

1) Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues, von Theodor Stumpf, Oberlehrer am Gymnasium zu Coblenz. Köln 1865, S. 17, eine gründliche geistreiche Abhandlung, der ich die Berichtigung einiger irrigen Auffassungen (im ersten Bande) über Nicolaus von Cues verdanke.

men und es darf als sicher angenommen werden, daß beide Männer die zwei Hauptfragen der Zeit: das Concil und die husische Frage in ernstliche Berathung zogen und Cäsarini den Wunsch aussprach, das reiche Wissen und die geistige Gediegenheit seines Freundes für die hochwichtigen Verhandlungen zu Basel zu gewinnen. Aus den Besprechungen der beiden Freunde mag auch schon der Plan zur Abfassung einer Schrift, welche dem Concil für die Reform der Kirche die erwünschte Unterlage und das erforderliche Material darböte, gereift sein, den dann die Besorgniß erregende Nachricht von der beabsichtigten Auflösung des kaum begonnenen Concils und das in Aussicht genommene Erscheinen Cusa's zu Basel zur Ausführung brachte. Daß Cusa, wie Harzheim [1]) angibt, in Begleitung Cäsarini's nach Basel gereist und dort im November 1431 angekommen sei, ist unrichtig; denn der Letztere, der dem Kreuzzuge nach Böhmen anwohnte, hatte sich nach der Niederlage von Tauß auf geradem Wege nach Basel begeben, während Cusa am Weihnachtsfeste 1431 [2]) und im folgenden Jahre zu Ostern und am Feste Mariä Himmelfahrt [3]) zu Coblenz predigte. Cusa kam daher nicht vor Ende August 1432 nach Basel [4]). Die Zwischenzeit von dem Besuche des Legaten bis zu seiner Abreise benützte er zu gründlichen Vorstudien auf die Schrift, mit welcher er das Concil und Kaiser Sigmund zu beschenken beabsichtigte.

Werfen wir, ehe wir von dieser Schrift Mittheilung machen, einen Blick auf die bisherigen gefeiertsten Schriftsteller über die schwe-

1) Vita Nicolai de Cusa. Trev. 1730. P. I., c. 9.

2) Mscr. B. Nr. 38, »sermo in Natali domini ad populum«, 1431. Confluentiæ.

3) ibid. Nr. 16. u. 27.

4) Meine Ansicht, 1. Bnd., S. 28, 2. Anmerkg., als wäre Cusa wahrscheinlich schon zu Anfang des Jahres 1432 in Basel eingetroffen und habe dann wieder auf einige Zeit das Concil verlassen, (l. c. S. 29), um in den Rheingegenden Materialien zu seiner beabsichtigten Schrift zu sammeln, muß ich als unhaltbar bezeichnen, um so mehr, als die Stelle de concord. cathol. I. 12. »Vellet Deus in sacra synodo basiliensi electos suos esse congregatos et in tanta adversitate et perplexitate in nubibus *ibi* congregatis ostendere adventum majestatis suæ« deutlich erkennen läßt, daß Cusa, als er sie niederschrieb, nicht und auch kurz zuvor nicht in Basel war. Das erstemal kommen Worte, die seine Anwesenheit in Basel ausdrücken, l. c. II. 17 vor: »*Hujus* basil. concilii« und wird dort die fünfte, am 9. August 1432 gehaltene Sitzung als bereits abgehalten erwähnt: »nonne in quinta sessione *hujus* basiliensis concilii fuit definitum etc.«?

benden Kirchenfragen, die Professoren der pariser Sorbonne, so haben wir von dem gelehrten Kanzler der Universität Paris, welche sich in den damaligen Verhandlungen über Kirchengewalt zur hegemonieführenden Macht erhoben hatte, Peter d'Ailly, der mehr durch unmittelbar practische Thätigkeit auf den Gang der Verhandlungen in Pisa und Constanz eingriff, nur eine Abhandlung über die Frage, in wem die Fülle der Kirchengewalt ruht, sowie über den Ursprung des Primates [1]). Von seinen namhaften Schülern hat Nicolaus von Clemenge in der Schrift: de corrupto ecclesiae statu sich auf eine Schilderung der damaligen Mißstände in der Kirche beschränkt, Treffenderes jedoch in der Schrift: de lapsu et reparatione justitiae dargeboten, indem er, was bei der damaligen Verbindung von Kirche und Staat allerdings sehr zu beachten war, auch auf die Gebrechen in der Staatsverwaltung, insbesondere den Verfall der Rechtspflege das Augenmerk richtet und die Einberufung einer Nationalversammlung in Vorschlag bringt [2]). Einläßlicher verbreitet sich der andere berühmte Schüler d'Ailly's, Gerson in einigen Schriften über die brennenden Kirchenfragen. In der Schrift de unitate ecclesiastica zeigt er, daß die kirchliche Einheit auf dem Zusammenwirken der göttlichen, natürlichen, canonischen und bürgerlichen Gesetze beruht, daß aber in so außergewöhnlichen Zeiten, als die damaligen waren, (er begann die Schrift am 29. Jan. 1409), in welchem sich das kirchlich positive Recht als ungenügend erweise, auf das göttliche und natürliche Recht zurückzugehen sei [3]). Nach diesem Prinzip spricht er sich für die Berechtigung aus sowohl des einzelnen Papstes, unter gewissen Bedingungen sich durch Verzicht von seiner Stellung als Haupt der Kirche zu trennen, als auch der Kirche, einem Papste mit oder gegen dessen Willen den Scheidebrief zu geben, in der Abhandlung de auferibili-

---

1) tractatus de ecclesiae, concilii universalis, Papae et Cardinalium auctoritate (vom Oct. 1416). Daß d'Ailly nicht der Verfasser der ihm bisher zugeschriebenen Abhandlungen: de necessitate reformationis ecclesiae und: de difficultate reformationis eccl. ist, hat Schwab in der Schrift über Gerson S. 481 nachgewiesen. Ebendaselbst ist auch S. 482 f. gezeigt, daß Gerson nicht der Verfasser der Schrift ist: de modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali.

2) vgl. meinen Artikel über N. von Clemenge im Kirchenlexicon von Wetzer u. Welte.

3) vgl. Schwab, Gerson rc. S. 223 f.

tate papae ab ecclesia [1]). Zufolge der Schrift: de potestate ecclesiastica et origine juris (v. J. 1417) liegt die kirchliche Gewalt in ihrem Gipfelpunkte gedacht formell und subjectiv allein in dem Papste, aber als äußere Jurisdiction in dem allgemeinen Concil, als der wahren Repräsentation der Kirche, das seine Gewalt unmittelbar von Christus hat, dem also auch der Papst als Theil des Ganzen unterworfen ist [2]).

Cusa kannte unstreitig diese Arbeiten seiner Vorgänger und adoptirte auch die Ergebnisse derselben, allein er steckte sich sein Ziel höher und universeller. Nicht bloß einzelne kirchenrechtliche Fragen will er besprechen, sondern ein Ganzes, ein Gesammtbild der katholischen Kirchenverfassung will er entwerfen, als einen Leitfaden, an welchen sich die Reform der Kirche, wenn sie eine umfassende sein sollte, zu halten hätte. Daneben sollte nach dem Vorgange Clemenge's, was bisher zu wenig beachtet wurde, auch die Reformation des Reichs in den Kreis der Erwägung hereingezogen werden, da ohne eine wohlgeordnete, starke Reichsgewalt auch die besten Reformmaßregeln der Kirche nicht zum Vollzuge gelangen. So ergab sich ihm ein erster grundlegender Theil von der Kirche überhaupt, dann ein zweiter, den Hauptgegenstand der ganzen Darstellung enthaltender [3]), von den Concilien, nach ihren verschiedenen Arten, endlich der Dritte vom Reiche. Das diese Kreise und ihre particulären Sphären verbindende Prinzip ist der Einklang, das harmonische Verhalten; er bildet den Grundaccord, der aus den einzelnen Ausführungen immer wieder hervorklingt. Dieß die Anlage der Schrift: *de concordantia catholica.*

Um aber sicher zu verfahren, geht er auf den Bau der alten Kirche zur Zeit der großen allgemeinen Concilien der griechischen Kirche zurück und läßt diese nicht mit Hilfe von verstümmelten canonistischen Sammlungen, sondern aus Originalurkunden, die er mit vieler Mühe aus dem Staube der Klosterbibliotheken hervorsuchte, vor uns entstehen. Die Form der alten Kirche soll das Vorbild für die Kirchenreform sein; auf den bewährten Wegen der Väter muß diese nach

1) l. c. S. 250 f. Es ist also nicht, wie von protestantischen Schriftstellern behauptet wurde, von der Entbehrlichkeit des Papstthums die Rede.

2) l. c. 723 f.

3) S. 685: Secundo loco se offert conciliorum *principalis materia ob quam investigandam radicitus labor omnis assumtus est.*

seiner Intention zu ihrem Ziele gelangen [1]). Daher sagt er in der Vorrede [2]): „Die heftigen Verhandlungen dieses heiligen basler Concils, die leicht von Seiten Derjenigen, welche Schriftstellern aus unserer Zeit auch in den dem freien Urtheile anheimgegebenen Gegenständen unbedingten Glauben schenken, als etwas Neues angesehen werden mögen, gebieten es dringend, einige Geisteswerke der verständigen Alten, die schon längst der Vergessenheit überliefert waren, wieder an's Licht zu ziehen. Nur allzuverschieden ist das Verfahren derer, welche heut zu Tage gewichtige Verhandlungen zum Abschluß zu bringen haben von dem Geiste der erleuchteten Alten. Und um so mehr Disharmonie herrscht in dieser Materie, je weniger sie von zarter Kindheit an bekannt, je weniger vorhergesehen, durch anregenden Einfluß von Oben, nachdem die Geister bei dem entstandenen Zerwürfnisse auf einander geplatzt, zur Entscheidung vorgelegt worden ist.

Wer hätte noch vor wenigen Jahren das ohne Ahndung sagen dürfen, was wir jetzt sich vollziehen sehen, zur Offenbarung der eminenten Macht der allgemeinen Concilien, die so lange nicht ohne den größten Schaden für das öffentliche Wohl und den orthodoxen Glauben geschlummert haben?" Dann an das damals beginnende, mit so großer Begeisterung betriebene Aufsuchen der Originalwerke der alten Classiker erinnernd, fährt er fort: „Wir sehen jetzt auch auf dem Gebiete der freien Wissenschaften und der Mechanik das Alte mit der größten Vorliebe aufgesucht und als ob man hoffte, daß der Kreislauf der ganzen Entwicklung sich in der nächsten Zeit vollenden werde, suchen wir nicht nur ernste und gedankenreiche Schriftsteller auf [3]), sondern wir bemerken auch, daß alle an der beredten und kunstgerechten Darstellung und der antiken Form Gefallen finden [3]), besonders die Ita-

1) de conc. cathol. II., 34; — — ut ad modum doctrinae sanctorum patrum et statutorum sacrorum conciliorum hoc sacrum Basiliense concilium *insequens patrum vestigia* in institutis procedat.

2) Die Vorrede ist, wie aus der Anrede an den Kaiser Sigmund, der erst am 11. Oct. 1433 nach Basel kam, erhellt, (opp. S. 684), sammt der Inhaltsanzeige über die einzelnen Capitel, in welcher er als anwesend bezeichnet wird, (S. 689) erst nach Beendigung des ganzen Werks geschrieben. Daher auch die Stellen in der Vorrede: *Hujus* sacri Basiliensis concilii, in *hoc* sacro concilio constitutis.

3) Der Text ist an zwei Stellen corrupt und bedarf einer Berichtigung, um den in der obigen Uebersetzung gegebenen, nach dem Zusammenhang allein möglichen Sinn zu geben. In dem Satze: ac si totius revolutionis circulus

lieuer, und daß auch auf die griechische Literatur der größte Fleiß verwendet wird. Viele beinahe ganz verdorbene Originalurkunden habe ich in alten Klosterbibliotheken nicht ohne große Mühe gesammelt [1]. Die Leser mögen versichert sein, daß alle alten Originalien nicht der nächsten besten excerpirten Sammlung entnommen ist. . . Möchte diese Zusammenstellung den Beifall Aller einernten, namentlich aber den der Mitglieder dieses heiligen Concils und ganz besonders Deinen Beifall, unbesiegter, von Gott gekrönter Kaiser Sigmund! und nicht minder den deinigen, hochwürdiger Cardinal Julian, des mildreichen Legaten eurer Nation [2]; denn wenn das beifällige Urtheil solcher Stimmen aus der geistlichen und weltlichen Macht bekannt wird, so wird wohl Niemand das Belobte geringschätzen können."

Vom ersten Buche sind jedenfalls die zwölf ersten Kapitel, wie aus der oben (S. 6, Anm. 4), citirten Stelle erhellt, noch vor der Ankunft in Basel, also noch in Coblenz geschrieben. Vom zweiten Buche ist jedenfalls alles vom siebzehnten Capitel an Geschriebene, in welchem zum Erstenmale der Ausdruck: *Hujus* Basiliensis concilii vorkommt, und die fünfte Sitzung erwähnt ist, in Basel und zwar nach dem 9. August 1432, dem Tage dieser Sitzung, verfaßt [3]. Es fällt also die Abfassung des zweiten Buchs in die zweite Hälfte des Jahrs 1432. Im dritten Buche wird Kaiser Sigmund c. 3, 19, 24, 41 als anwesend in Basel bezeichnet und in den zwei letzterwähnten Stellen von Cusa angeredet. Da nun der Kaiser am 11. Octbr. 1433 nach Basel kam und bis 19. Mai 1434 dort verblieb, so ist

---

proximo compleri superaretur ist statt superaretur wohl zu lesen: speraretur und gleich darauf statt: resumimus tantum graves nec sententiosos auctores. Verum et eloquio etc. ist wohl zu lesen: resumimus *non* tantum graves *ac* sententiosos auctores, verum et etc.

1) de concord. cathol. III., 3: ego Coloniae in majori ecclesia volumen ingens omnium missivarum Hadriani primi ad Carolum et ipsius Caroli responsiones et insuper copias omnium bullarum vidi.

2) Bei der gegen Eugen IV. damals in Basel herrschenden Mißstimmung mag es absichtlich geschehen sein, daß er Julian Cäsarini nicht als Legaten des Papstes, sondern gleichsam als einen Repräsentanten der italienischen Nation, der er kurz vorher als Vertreter in der classischen Literatur Lob gespendet hatte, betrachtet.

3) Auf die erfolgte Verlegung des Concils deuten die Worte hin II., 20: praesens *translatio* aut verius dissolutio concilii.

das dritte Buch jedenfalls in der Zeit während der Anwesenheit des Kaisers abgefaßt.

Wir geben nun im Folgenden den Hauptinhalt des Werks.

§ 3. Inhalt.

Erstes Buch.

Von der Kirche.

(Innere Seite der Kirche und Grundzüge ihrer Organisation.)

Einklang ist das Verhältniß der Einheit zwischen Einem und Mehreren, in der katholischen Kirche zwischen dem Einen Herrn und den ihm Untergebenen.

Von dem Einen Friedensfürsten von unendlicher innerer Einheit ist die süße Eintracht der Harmonie der Geister ein Ausfluß in verschiedenen Reihen und Abstufungen, so daß Ein Gott ist Alles in Allem. Zu dieser Harmonie und diesem Frieden sind wir von Anfang an durch Christus prädestinirt. Nicht nur alle Heiligen, sondern alle Gläubigen überhaupt, ja auch alle höheren Geister und Gewalten sind zu Einem Körper der vernünftigen Wesen unter dem Einen Haupte Christus verbunden. Und da alles Sein und Leben auf Einklang beruht, so ist klar, daß in dem göttlichen Sinn, wo Sein und Leben eine absolute Einheit und Gleichheit bilden, auch die höchste unendliche Einstimmung ist; denn es kann keinen Gegensatz geben, wo die Einigkeit das Leben ist. Aber jeder Einklang setzt Unterschiede voraus; je geringer nun der Gegensatz der Unterschiede ist, desto stärker ist der Einklang, desto länger das Leben, ewig also, wo kein Gegensatz ist. Siehe da das Fundament der heiligsten Dreiheit und Einheit; denn es ist eine Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit, ohne allen Gegensatz; denn was der Vater, ist auch der Sohn und der hl. Geist. Der Vater ist die Quelle des Lebens, das im Sohne Fleisch geworden ist und im hl. Geiste auf Alle übergeht. Durch die Vereinigung mit dem Sohne im hl. Geiste gelangen wir also zur Quelle des Lebens und bilden so unter einander einen großen Einklang — die Kirche. (1. Kap.)

Das Theilnehmen an dem Leben der göttlichen Dreieinigkeit erfolgt durch unzählig viele Grade, welche die göttliche Einheit geschaffen hat,

ohne daß jedoch selbst die höchste und erhabenste Kreatur das Wesen mit der göttlichen Einheit gemein hat, was nur dem Sohn, dem Abglanze des ewigen Lichts zukommt, während die beschränkte Creatur nicht einer unendlichen Einstimmung fähig ist, sondern durch verschiedene Stufen der Aehnlichkeit mit dem göttlichen Leben bis hinab zum untersten Grade, der die Aehnlichkeit mit Gott nur noch ganz verdunkelt andeutet, ein All von Aehnlichkeiten darstellt. (2. Kap.)

Bei dieser graduellen Verschiedenheit ist aber die Kirche selbst durch alle Zeiten hindurch doch immer nur Eine und all der verschiedenen, nach dem Bedürfnisse der Zeiten wechselnden kirchlichen Schriften, Zeichen und Opfer, Sinn und Bedeutung ist immer nur der: „Gott und das Wort, das Fleisch geworden ist, und für uns gekreuzigt." Dieß war das einzige Wissen des hl. Paulus. Dazu allein werden wir durch den Glauben eingeladen, auf daß wir durch Aufnahme in die Kindschaft des Herrn mittelst der Kirche voll des Glaubens im hl. Geiste rufen: Abba, lieber Vater! Der Stammvater unsers Geschlechts verschmähte den Baum des Lebens im Paradiese, welcher nicht unpassend auf die Kirche gedeutet wird und wollte das Wissen, die Erkenntniß vor dem Glauben, nicht durch Theilnehmen an der ewigen Weisheit, welche das wahre Leben ist. Nur durch Glauben gelangen wir zu Christus, zur Quelle des ewigen Lebens. (3. Kap.)

Als Abbild der Dreieinigkeit ist die Kirche eine dreifache: die triumphirende, schlafende und streitende, die sich zu einander verhalten wie das Abbild der Trinität im Menschen: Geist, Seele, Leib. Um an dem göttlichen Lebenseinklang Theil zu nehmen, muß 1) der Geist vollkommen sein, er muß sich durch Glauben, Hoffnung, Liebe mit dem göttlichen Geiste vereinigen; es muß 2) die Seele vollkommen sein, auf daß sie dem Geiste gehorche. Erfolgt Beides, so wird 3) auch der Leib seiner wahren Natur in der Auferstehung wiedergegeben, so daß der ganze Mensch mit Gott vereinigt ist. Da nur Gott der Herzenskundige ist, so gibt es kein zuverlässiges menschliches Urtheil über die Mitglieder der Kirche, außer in Betreff der neugebornen Kinder. (4. Kap.)

Da die Kirche ein Einklang, gleichsam eine Fraternität ist, so ist Trennung und Schisma, die hartnäckige Erhebung der eigenen Ansicht über die Kirche ihr gerades Gegentheil. Uebrigens eine Verschiedenheit der Ansichten fern von Hart-

näckigkeit kann auch bei dem Einen Glaubensbande der kirchlichen Gemeinschaft immerhin bestehen. Die Entscheidung in Glaubenssachen ist sehr schwierig, daher ist es der Nerv der Weisheit, nicht blindlings zu glauben. Die streitende Kirche, die dem Urtheile der Menschen unterworfen ist, mag daher viele Ungläubige enthalten, deren officielle Handlungen zum Wohle und Schutze Anderer deshalb noch nicht kraftlos sind, wenn anders der Empfänger z. B. eines Sacraments gehörig disponirt ist, wiewohl das Ertheilen des Sacraments dem ungläubigen Priester als Schuld zugerechnet wird.

Die Erkenntniß und Beurtheilung der Glieder der Kirche ist eine dreifache: 1) das Urtheil Gottes; dieses bezieht sich auf die durch Liebe mit Gott vereinigten Christen. Diese kennt nur Gott. 2) Das Urtheil der Engel — es ist das Urtheil über die durch Glauben mit Gott Verbundenen. Der Glaube ist wie eine geistige Saite, die sich durch das ganze Geisterreich hindurchzieht; die höheren Geister empfinden es daher sogleich zur Erhöhung ihrer Freude, sobald diese Saite von einem Gläubigen, wenn auch nur schwach berührt wird. Das Urtheil ist also hier ein rein innerliches, nicht bedingt durch die Beobachtung der äußeren Erscheinung eines Menschen. 3) Das Urtheil der Menschen, welches sich auf die Hoffnung gründet, daß die, welche sich Wiedergeborene in Christus nennen, es auch wirklich sind, bis durch Zeichen und Benehmen sich etwas Anders kundgibt. Dieses Urtheil ist ein äußerliches, abhängig von Zeichen und der ganzen äußern Erscheinung. (5. Kap.)

Den drei Bestandtheilen der triumphirenden Kirche: Gott, die Engel, die seligen Geister, entsprechen die drei Bestandtheile der streitenden: Sacrament, Priesterthum und Volk.

Wie die Sacramente eine fortwährende Gradation bilden bis zu dem hl. Abendmahl, als dem Sacramente des Hauptes, so gibt es auch im Priesterthum eine solche Gradation, die Hierarchie vom Laien bis zum Papste, dem leitenden Einheitspunkte. Er ist wie ein von einem Heere gewählter Feldherr, der Ausdruck des Gesammtwillens, die Seele des ganzen Körpers der Kirche, mit welchem daher jeder Bischof in Einheit sein muß. Das Band der Einheit wird aber auch dadurch befestigt, daß die Bestandtheile der streitenden Kirche durch einander in Christus eingegliedert sind: das Priesterthum durch die Sacramente in Christus, das Volk durch das Priesterthum in die Sacramente. (6. Kap.)

Das Priesterthum ist als ein bestimmtes Quantum ein Körper, vermöge des ordo eine Seele und durch den hl. Geist — Geist. Da der hl. Geist durch den ordo wirkt, so ist das Priesterthum heilig und als Ganzes, wenn auch die einzelnen Glieder fehlbar und sterblich sind, ewig und in der Wahrheit des Herrn beharrend, weil das Wort des Herrn Wahrheit ist: „ich bleibe bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Die Mehrzahl der Priester hat auch wirklich stets im Glauben und Sittengesetze beharrt. (8. Kap.) Die Vorstehergewalt des Priesterthums ist der Hierarchie der Engel parallel und durch die Kathedra mit ihr verbunden; denn Engel sind es nach der Apocalypse, welche den einzelnen Kirchen und selbst weltlichen Reichen vorstehen. So ergibt sich der wichtige Satz, daß die christliche Wahrheit an die Kathedra geknüpft ist. (9. Kap.) Endlich das Mittleramt des Priesterthums ist die Vereinigung von ordo und Vorstehergewalt. Es ist den heiligen Geistern im wahren Vaterlande untergeordnet, welche durch ihren Dienst die durch einen ordinirten Vorsteher dargebrachten Gebete an den Ort ihrer Bestimmung bringen. Das priesterliche Gebet ist daher wirksamer, als das der Laien, weil es im Wege des officium zu den Heiligen gelangt und durch diese bis zu Christus. (10. Kap.)

Aus dieser sichern Grundlage können nun einige Sätze abgeleitet werden, welche uns in zweifelhaften Lagen den rechten Weg zeigen. Für's Erste muß zur Begründuug des Begriffs der Kirchengewalt mit Augustin Vieles, was Christus zu seinen Aposteln sprach, auf deren Nachfolger und auf die ganze Kirche überhaupt bezogen werden, z. B. „ihr werdet allen Völkern verhaßt sein, ihr sollt meine Zeugen sein in Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde; ich bin bei euch alle Tage" ꝛc. Namentlich müssen die Vollmachten, welche Christus dem Petrus ertheilte, wie die Binde- und Lösegewalt, die Versicherung, er habe für Petrus gebeten, daß sein Glaube nicht wanke ꝛc. von der ganzen Kirche verstanden werden [1]) als

1) Dieß wird II. c. 18 in einem längeren exegetischen Excurs nachzuweisen versucht. Cusa beruft sich l. c. auf Augustin de agone christiano c. 22. Er konnte sich auch auf Augustinus' tractatus in Johannem 124, Nr. 4. 5. 7. berufen, wo dieser Kirchenlehrer, der bei den regulirten Canonikern als besondere Auctorität galt, ausführt, in der Person des mit dem Primat unter den Aposteln betrauten Petrus habe die ganze Kirche die Schlüssel des Himmelreichs erhalten. „Der Fels, das Fundament der Kirche ist Christus

Bezeichnung der Rechte, welche Christus der ganzen Kirche verliehen hat, als deren Repräsentanten Christus den Petrus, den ersten Begründer des christlichen Glaubens unter den Nationen und deßhalb als petra ansah [1]). Bestätigt wird dies durch die Briefe des Alipius, Augustin und Fortunatus an Generosus, aus welchen hervorgeht, daß die wahre Kirche die allgemeine katholische, die über den ganzen Erdkreis verbreitete ist; und da unser Glaube heutzutage übereinstimmt mit dem Glauben der frühern Zeiten, so ist er nothwendig der wahre. Dieses einzige Moment ist entscheidend gegen alle Häresien. Sodann erhellt aus jenen Briefen, daß es Eine wahre und zuverlässige Kathedra gibt, die des hl. Petrus zu Rom. Da nun diese Einheit der Kathedra das erste Privilegium der Einen Kirche ist, so folgt, daß wer ein Christ sein will, durch seinen Bischof und dessen Kathedra verbunden sein muß mit der Kathedra Petri und dessen Nachfolgern, sonst steht er außerhalb der Kirche. Diese Kathedra war es, die durch den Mund Petri zu Christus sprach: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir glauben und haben eingesehen, daß du der Sohn des lebendigen Gottes bist;" womit ausgesprochen ist, daß die Kirche nie von Christus abweicht, wenn auch einzelne Bischöfe ꝛc. irren. Diejenigen bilden also die wahre Kirche der Gläubigen, welche sich innerhalb der Grenzen des christlichen Glaubens bewegen, den größern Theil bilden und mit ihrem Hirten Petrus und dessen Stuhle vereinigt sind. Man liest, daß auf der Kathedra Petri die drei ersten Patriarchen saßen, der römische, alexandinische und antiochenische, (soll wohl heißen: daß Petrus auf dem Patriarchen-Stuhle zu Antiochien, Rom und Alexandrien saß), in und mit diesen also alle ihnen untergebenen Bischöfe. Wiewohl es mehrere Apostel gab, so hat doch hinsichtlich des Prinzipats nur der Stuhl des Apostelfürsten seine Auctorität behauptet, die in drei Bischofssitzen ihm allein gebührte. Er hat den Stuhl, auf dem er zu sitzen und sein Leben zu beschließen gewürdigt wurde, zu großem Ansehen erhoben (sublimavit), er zierte den Stuhl, zu welchem er seinen Schüler, den Evangelisten (Markus)

selbst. Die Kirche also, welche auf Christus gegründet ist, empfing von ihm in Petrus die Schlüssel des Himmelreichs, die Gewalt, die Sünden zu binden und zu lösen. Auch die Worte: „Du aber folge mir nach!" beziehen sich zugleich auf die Gesammtheit; denn Christus ist ja selbst auch für Alle gestorben."

1) Petrus ist nach II., 18 derjenige: der »unice et confusissime,« nur individuell und ganz unbestimmt die Kirche repräsentirt.

absandte, er gab dem Stuhle Festigkeit, auf dem er sieben Jahre, wiewohl mit der Absicht, ihn zu verlassen, gesessen hat. So Papst Gregor im Briefe an Eulogius von Alexandrien.

Der Primat des römischen Stuhls folgt auch aus dem Vorrange Roms. Es ist ein göttlicher Wink, daß wo vorher das Haupt des Aberglaubens herrschte, nun das Haupt der Heiligkeit walte. Auch hatte Petrus den Vorrang vor den übrigen Aposteln. Der Primat Rom's erstreckt sich auf alle Mitglieder der Kirche. Er richtet über die ganze Kirche, besonders in Glaubenssachen. Uebrigens ist der apostolische Stuhl in Entscheidungen über den Glauben dem allgemeinen Concil unterworfen. Der Vorrang Rom's wurde endlich auch durch das Concil zu Chalcedon ausgesprochen und zwar gerade zu der Zeit, als sich Patriarchen, namentlich der von Neurom (Constantinopel) erhoben und einander den Rang streitig machen wollten. Selbst die Heiligkeit einzelner Vorsteher der ersten Kirche (zu Jerusalem, wo der ewige Hohepriester selbst die Kirche in seinem Blute gereinigt hat, Alexandrien, Ephesus ꝛc.) mußte gegen den Primat Rom's zurücktreten, der auch durch den Märtyrertod von mehr als 30 seiner Bischöfe verherrlicht ist.

W e n n v o n d e r r ö m i s c h e n K i r c h e I n f a l l i b i l i t ä t a u s g e s a g t w i r d, so gilt dies nicht, sofern unter der römischen Kirche bloß der Papst und die Kardinäle, noch auch sofern im weitern Sinne die dem Papst und der römischen Kirche untergeordneten Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe verstanden werden, sondern nur im weitesten Sinne von der allgemeinen Kirche, deren Haupt die römische Kirche ist, in jeder speciellern Bedeutung nur relativ, so daß immer die größere Wahrscheinlichkeit der Unfehlbarkeit für diejenige Patriarchat-, Metropolitan- und bischöfliche Kirche anzunehmen ist, mit welcher zugleich der Bischof von Rom übereinstimmt. (12—17. Kap.)

Zweites Buch.

Vom Concilium.

Mein Zweck ist, die verschiedenen Formen der Concilien und ihr Ansehen vergleichend darzulegen und daraus einige Zweifel zu lösen.

Das griechische Wort *σύνοδος* bezeichnet etymologisch (von σὺν und ὁδὸς) ein Zusammengehen, eine Einheit, wo Alle auf Einem

Wege nach Einem Ziele gehen. Die Lateiner haben das Wort concilium, was gleichfalls auf Eintracht hindeutet, denn die uneins sind, pflegen nicht Rath mit einander.

Die Synode hat verschiedene Abstufungen: Parochial-, Diöcesan-, Metropolitan-, Provincial-, Patriarchal- und allgemeine Synode. Ein allgemeines Concil ist ein solches, das vom Papste oder dessen Legaten mit allen Bischöfen gehalten wird. Insbesondere nennt man diejenigen Concilien allgemein, welche Glaubensentscheidungen gegen Häretiker geben, wiewohl jedes allgemeine Concil auch Canones (über Disciplin) promulgiren muß. Haupterforderniß ist, daß das allgemeine Concil den wahren Glauben zur Grundlage hat. (1. Kap.)

Der betreffende Vorgesetzte hat die Synode einzuberufen, die allgemeine also der Papst als der oberste Heerführer der streitenden Kirche und der Erste im Episcopat des Glaubens. Ohne diese Einberufung ist das Concil nicht gültig, nicht recht geeint. Die Bestimmungen der Concilien sprechen sich hierüber ausführlich aus. Wenn auch die sieben ältesten allgemeinen Concilien von den Kaisern einberufen wurden, so präsidirt doch der römische Bischof, ohne den es kein allgemeines wäre. Beschickt aber der Papst auf geschehene Einladung (exspectatus) das Concil nicht, kommt er nicht selbst oder will er nicht kommen, so muß das versammelte Concil für sein Bedürfniß und das Wohl der Kirche Vorsorge treffen, wie aus einer Bestimmung des achten allgemeinen Concils erhellt. Man muß indeß lange Zeit auf die Entschließung des apostolischen Stuhles warten. In Sachen des Glaubens kann ohne ihn nichts gültig verhandelt werden. Uebrigens sollte man überhaupt, wenn einige Väter noch nicht erschienen sind, nicht so sehr eilig verfahren, da es bekannt ist, daß mehrere rechtmäßig einberufene Concilien geirrt haben.

Zu einem allgemeinen Concil gehört ferner, daß es öffentlich, nicht geheim gehalten werde. Auch muß volle Redefreiheit herrschen, welche von größerem Belange ist, als große Anzahl. Wenn alle angeführten Eigenschaften, besonders die Einigkeit zusammentreffen, dann ist der hl. Geist in der Mitte der Versammlung; denn eine Uebereinstimmung vieler und ganz freier Ansichten kann nicht als etwas Menschliches, es muß als ein göttliches Werk angesehen werden, als ein Beweis, daß Christus in der Mitte der Versammelten ist und der hl. Geist die Beschlüsse eingegeben hat, weil er der Urheber des Friedens und der Eintracht ist. Auch die hl. Schrift und frühere Con-

cilienbeschlüsse müssen beigezogen werden. Kein Beschluß darf mit dem Glauben der römischen Kirche im Widerspruch stehen. Ist dieß alles beobachtet, dann sind die Entscheidungen unfehlbar und haben allgemein verbindende Kraft. Hieraus erhellt die große, Alles überragende Gewalt eines allgemeinen Concils, wie sie in der fünften Sitzung des achten allgemeinen Concils ausgesprochen ist. Wer gegen diese Mauer anstürmt, dessen Macht zerschellt. (2—4. Kap.) Wo die genannten Erfordernisse fehlen, ist kein concilium, sondern ein conciliabulum, wozu die Concilien von Arimini und Ephesus Belege geben. Uebrigens in Thatsächlichem (experimento rerum) kann auch ein allgemeines Concil irren und durch ein nachfolgendes besser unterrichtetes berichtigt werden. (5. Kap.) Oft werden zwar auch Patriachalconcilien allgemein genannt, sie sind aber gleichwohl nur die obersten unter den Particularconcilien. Die Beschlüsse der römischen Patriachatssynode haben darin ein Vorrecht, daß sie in Glaubenssachen in Folge des Gebets Christi für Petrus nie geirrt haben und nie irren können. Unter allen Particularconcilien ist in Glaubenssachen die Entscheiduug des Papstes und seines Patriachalconcils die sicherste, wiewohl das allgemeine noch sicherer ist. Heut zu Tage ist leider das allgemeine und das römische Patriachalconcil ein und dasselbe, da die ganze Kirche zum römischen Patriachate herabgesunken ist. Weil aber der Ausspruch der römischen Kirche immer im wahren Glauben beharrt, so wird sich auch bei den dermaligen Verhältnissen das Wort Christi bestätigen, daß die Pforten der Hölle nichts gegen seine Kirche vermögen. (7. Kap.)

Um eine andere nicht geringe Schwierigkeit zu beseitigen (Berichtigung nehme ich jederzeit gerne an), so ist aus Urkunden zu sehen, daß in den allgemeinen und andern Concilien, denen der Papst präsidirte, die Beschlüsse nicht durch die Auctorität des Papstes, wie einige Schmeichler wollen, zu welchen der Rath des Concils nur hinzukäme (concurrente concilii consilio), sondern durch die Uebereinstimmung sämmtlicher Bischöfe gefaßt werden, wie denn auch alle Bischöfe die Beschlüsse unterschreiben. Die Ansicht des apostolischen Stuhls wegen der Absetzung des Dioscur wurde von der allgemeinen Synode zu Chalcedon noch einmal geprüft. (8. Kap.) Da Uebereinstimmung das Wesen des Concils ist, und kirchliche canones nur durch die kirchliche Versammlung gegeben werden können, so erlangen die Beschlüsse eines Concils erst verbindende Kraft durch ihre

mittelst Publication ausgesprochene Uebereinstimmung mit den kirchlichen canones, was durch Acceptation, Uebung oder ausdrücklichen Consens geschehen kann. (9. Kap.)

Da die innere Verwaltung einer jeden Kirchenprovinz Sache ihrer Synode ist, so hat keine positiv menschliche Verordnung verbindende Kraft, außer sie sei durch die Synode gegeben oder approbirt. Was bindend sein soll, muß in der hl. Schrift, in den durch Concilien erlassenen Statuten der Bischöfe oder in der Uebung der allgemeinen Kirche begründet sein. Alles andere muß beseitigt werden. Schon der Name Constitutiones, der ein gemeinsames Festsetzen bezeichnet, deutet darauf hin, daß alle eine ganze Provinz betreffende Verordnungen ein Werk der gemeinsamen Berathung mit den Suffraganbischöfen sein müssen. Ueber solche Eintracht freut sich der Höchste und er wird durch sie in den Gliedern verherrlicht. Denn da ist Gott der Primas, wo aufrichtige Einheit ohne alle Bosheit ist. Dies gilt auch von den Beschlüssen des apostolischen Stuhls, die nur durch Uebung und Zustimmung Gültigkeit erlangen. Alle Beschlüsse des apostolischen Stuhls sollten Synodalbeschlüsse sein, wie es früher der Fall war. (10. 11. Kap.)

Das bisher Gesagte mag vielleicht Denjenigen als etwas Neues erscheinen, welche in Schriften römischer Päpste gelesen haben, daß die Fülle der Macht im römischen Oberpriester vereinigt sei, ihm von Gott verliehen in den Worten: Quodcunque ligaveris etc., daß alle Andern nur zur Theilnahme an den Sorgen berufen seien und ihre Gewalt nur vom Papste haben; er richte über alle einzelnen Kirchen, über ihn Niemand, er richte auch über die Mitglieder einer Diöcese mit Umgehung des Bischofs, an ihn könne unmittelbar mit Umgehung des zuständigen Bischofs appellirt werden, sein Wille sei das Gesetz der Kirche; von ihm, nicht von Synodalbeschlüssen hänge die Gültigkeit der Constitutionen ab.

Allein wenn dem so wäre, so müßte Petrus noch etwas Besonderes von Christus erhalten haben und der Papst auch hierin sein Nachfolger sein. Allein wir wissen, daß Petrus nicht mehr Gewalt erhalten hat, als die übrigen Apostel; nichts ist ihm gesagt, was nicht auch den übrigen gesagt wäre. Allen wurde gesagt: „Was du auf Erden ꝛc.“ Unter dem Petrus, auf welchen die Kirche gebaut ist, verstehen wir Christus, an den er geglaubt hat. Nimmt man aber Petrus (als πέτρα) als Grundstein der Kirche, so sind dies nach Apokalypse c. 21, v. 14 auch die übrigen Apostel, die unter den zwölf

Grundsteinen der Stadt Jerusalem zu verstehen sind. Die Aufforderung: „weide meine Schafe! ꝛc.“ bezieht sich nur auf Wort und Beispiel. Sind aber alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel einander gleich, so haben auch alle Bischöfe, vielleicht auch die Presbyter, die Binde- und Lösegewalt, das Fundament der kirchlichen Jurisdiction unmittelbar in gleicher Weise von Christus, wenn auch nicht die gleiche Ausübung derselben, da der Zweck der kirchlichen Erziehung verschiedene, jedoch nur subsidiarische Bestimmungen erfordert. Denken wir uns den Zustand außerhalb dieser positiven Bestimmungen, den naturrechtlichen, z. B. zur Zeit einer Noth, so kann jeder Priester auch einen vom Papst Excommunicirten von jeder Sünde lossprechen. Die höhere Würde in der Administration erhält der Papst dadurch, daß die Kirche mittelst der Cardinäle den Papst wählt und dem von ihr frei Erwählten sich freiwillig unterwirft. Ich läugne übrigens nicht, daß die göttliche Vollmacht zur Verleihung der Auctorität als Bestätigung noch hinzukommt (concurrere auctorisantem et confirmantem), so daß die Jurisdiction des Papstes sich aus göttlichem Privilegium und aus Wahl gestaltet. Das Besondere an Petrus ist, daß er der Senior in der Administration war, zu der er mit dem Willen der Apostel (volentibus apostolis) von Christus als Senior gewählt wurde. Wiewohl also der römische Papst vorzugsweise der Nachfolger Petri ist, so können wir doch nicht läugnen, daß auch alle Bischöfe seine Nachfolger sind. „Wer euch hört, hört Christus“ heißt nicht: wer euch hört, hört den Papst.

Einige Neuere sagen, Petrus habe die Apostel in die einzelnen Provinzen abgesendet und wollen daraus schließen, er allein habe von Christus die Binde- und Lösegewalt erhalten und durch ihn die Apostel. Dieß steht aber in dem Schreiben Anaclets an alle Bischöfe und Priester nicht; er sagt ausdrücklich im Einklange mit der hl. Schrift, Christus habe die Apostel ausgewählt und ausgesendet. Sodann schreiben einige römische Päpste, so Symmachus, der römische Papst werde nur von Gott gerichtet. Aber schreibt nicht Anaclet, daß auch die Bischöfe nur von Gott gerichtet werden? d. h. so wenig der Papst von seinen Untergebenen, so wenig können die Bischöfe von ihren Untergebenen gerichtet werden. Ebenso wenn es heißt, der Papst habe die Fülle der Gewalt, die Bischöfe ꝛc. seien nur zur Theilnahme berufen, so gilt dasselbe von jedem Erzbischof und Patriarchen. Sagt man, der Papst habe Binde- und Lösegewalt über Untergebene der Bischöfe,

so gilt dasselbe von Erzbischöfen oder Patriarchen, sobald die Einwilligung des betreffenden Bischofs hinzukommt; außerdem ist kein solcher Act gültig. Dieß ist allgemeine Uebung, welche Zustimmung voraussetzt. Da Niemand zu gehorchen verpflichtet ist, außer in dem durch einen Canon Gebotenen, und da sich kein Canon findet, nach welchem dem Papst das Eingreifen in die bischöfliche Gewalt, ohne daß Appellation hiegegen zulässig wäre, gestattet würde, so muß hier die Gewohnheit und die in derselben ausgesprochene Zustimmung entscheiden. Das afrikanische Concil, bei dem der hl. Augustin unterschrieben ist, gestattete keine Appellation von der Synode an den Papst, weil die Synode zu Nicäa bestimmt hatte, daß eine jede Sache durch die Synode derjenigen Provinz, in welcher sie entstanden war, entschieden werden solle. Wie hätte man damals zugegeben, was heut zu Tage in so exorbitanter Weise geschieht? Doch weil die Einwilligung in Folge vieljähriger Gewohnheit das damalige Verfahren eingeführt hat, so ist dieß zwar gültig, so lange man es duldet, könnte aber durch das Concil abgeschafft werden; das fordert eben die Reformation. Der Schluß von der Dispensgewalt des Papstes auf das Recht, Canones zu geben, ist ungültig, weil auch der Bischof und Presbyter in den Bußcanonen dispensirt und jedenfalls die Dispensertheilung kein Präjudiz bildet. Auch aus der Regierungsgewalt (quod de rectore dicitur) folgen jene päpstlichen Anmaßungen nicht, da, wenn auch die Gesammtheit ohne den Regierenden nichts beschließen kann, daraus keineswegs folgt, daß der Regierende ohne die Gesammtheit, in welcher die Gewalt ihren Ursprung hat, etwas beschließen könne. Eben so wenig ist seine Anmaßung durch die Jurisdiction begründet, weil die Binde- und Lösegewalt sich zwar an die Jurisdiction anschließt, aber nicht nothwendig aus derselben folgt. Nicht Jeder, der die Jurisdiction hat, hat auch die volle Gewalt, etwas festzusetzen (condendi potestatem). Da also nach dem Obigen die bindende Kraft der Canones in der Zustimmung besteht, die sich im Usus ausspricht, so wäre keine Rettung möglich, wenn wir nicht auf Grund des mangelnden Usus im Abschaffen der Mißbräuche vorangehen könnten. Lange dauernde Sitten und Gebräuche, durch Uebereinstimmung bestätigt, nähern sich der Natur eines Gesetzes (legem imitantur), und in Ermangelung einer gesetzgebenden Auctorität gilt die Volkssitte und die Gebräuche der Vorfahren als Gesetz. Da die Anwesenden auf einer Synode auch für die Abwesenden ihre Zustimmung geben, so ist die Behauptung

sonderbar, es können nicht alle Versammelten mit voller Autorität von Eigenthümern für Alle und für das Ganze Verträge treffen. Kann doch Jeder ohne den Papst für sich sorgen. Folglich können es auch alle zusammen, wenn nur der Papst und wer sonst zur Versammlung gehört, in der Einladung nicht übergangen ist, mag er dann erscheinen oder nicht.

Indem ich so den Satz vertheidige, daß der Papst nicht Universalbischof ist, sondern der Erste über Andern (super alios primus) und indem ich die Kraft der hl. Concilien nicht in dem Papste, sondern in der Zustimmung Aller begründet finde, ehre ich gewiß den Papst, weil ich die Schriften vertheidige und Jedem die ihm gebührende Ehre gewähren wissen will. (13. Kap.)

Zur tieferen Begründung geht Cusa auf das Wesen jeder Verfassung zurück.

Jede Verfassung (constitutio) beruht auf einem natürlichen, in der Vernunft gegründeten Rechte; was diesem widerspricht, kann keine gültige Verfassung sein. Dieses Recht ist jedem Menschen angeboren, aber in den Einen spricht sich das Bewußtsein desselben klarer aus als in den Andern. Die Erstern sind daher die natürlichen Herrn und Lenker der Letzteren, jedoch nicht durch ein zwingendes Gesetz oder einen Machtspruch gegen Widerstrebende, sondern, da Alle von Natur gleich mächtig und frei sind, so kann jeder Principat nur durch Concordanz, mit Zustimmung der Untergebenen, also durch Wahl bestehen, wie auch das Gesetz nur durch Vereinbarung zu Stande kommt. Es ist ein Generalvertrag der menschlichen Gesellschaft, den Königen zu gehorchen. In einem wohlgeordneten Staate werden daher die Lenker des Staats durch Wahl eingesetzt. Die Gewählten stehen selbst unter dem Gesetze und ein Ausspruch gegen die Gesetze und Canones ist kraft des Rechts selbst null und nichtig. So werden denn auch die Urtheilssprüche des apostolischen Stuhls öfters durch allgemeine Concilien noch einmal geprüft, ein Beweis, daß auch er unter den Kirchengesetzen steht. Alle Decretale und Entscheidungen römischer Päpste erhielten ihre Kraft nicht durch den Willen der Päpste, sondern weil es den Canones gemäße Decretalen und Entscheidungen waren (14. Kap.) Der Papst darf in Beziehung auf die allgemeine Kirche nichts ohne die Cardinäle thun, da diese, aus allen Ländern gewählt, die Stellvertreter und Legaten der gesammten Kirche sind.

Es läßt sich nun auch der Werth der von mehreren römischen

Päpsten aufgestellten Behauptung ermessen, daß keine Synode gültig sei, welche nicht durch den apostolischen Stuhl bestätigt ist. Hier ist nicht vom Papste, sondern vom apostolischen Stuhle die Rede, der aus dem Papste und den mit ihm verbundenen Metropoliten seines Patriachats besteht, die früher jährlich mit ihm zu Berathungen zusammen kamen. In diesem Sinne ist obige Behauptung richtig, wie denn von einer Synode an den apostolischen Stuhl appellirt werden kann. Er überragt in seinen Entscheidungen alle Synoden mit Ausnahme der allgemeinen, von welcher er selbst ein Theil ist. Nur zu Beschlüssen in Glaubenssachen ist auch für das allgemeine Concil die Bestätigung des apostolischen Stuhles erforderlich, weil er der Erste (princeps) im Episcopat des Glaubens ist und die Beschlüsse ihre Kraft durch die Eintracht der Synode erhalten. Ist ja schon der geringste Suffraganbischof zum Provincialconcil wesentlich erforderlich. Die Stimmeneinhelligkeit gibt größere Sicherheit, als die Majorität der Stimmen.

Auf dem Concil zu Chalcedon und dem fünften allgemeinen wurden zwar auch Presbyter, Aebte, ja selbst Lectoren und der Kaiser zugelassen; in der Regel aber scheinen bloß die Bischöfe das Recht zum Stimmgeben und Unterschreiben gehabt zu haben [1]). Bei Glaubenssachen, wo Einstimmigkeit erfordert wird, können auch Nichtbischöfe, vorausgesetzt, daß sie die erforderliche intellectuelle Befähigung haben, nicht nur zum Berathen, sondern auch zum Beschließen und Unterschreiben zugelassen werden; wo aber nur Stimmenmehrheit nothwendig ist, muß auf Auszeichnung, Einsicht und Auctorität besondere Rücksicht genommen werden, damit nicht die Einsichtsvollen durch die weniger Gebildeten und Unbesonnenen überstimmt werden. Die Laien können nur als Zeugen unterschreiben. Es kommt nicht darauf an, woher das allgemeine Beste komme, wenn es nur gefunden wird. (15. u. 16. Kap.) Aus dem Obigen kann auf die Frage, die für eine schwierige gehalten wird, ob das allgemeine Concil über dem Papste stehe, leicht die Antwort gegeben werden.

Vom Patriarchalconcilium kann der Papst, so lange er nicht ungläubig wird, als dessen Oberhaupt nicht gerichtet werden. Verläßt

1) Auf dem Concil zu Basel befanden sich bekanntlich verhältnißmäßig nur wenige Bischöfe. Cusa war zu demselben wahrscheinlich als Doctor des canonischen Rechts einberufen.

Das Priesterthum ist als ein bestimmtes Quantum ein Körper, vermöge des ordo eine Seele und durch den hl. Geist — Geist. Da der hl. Geist durch den ordo wirkt, so ist das Priesterthum heilig und als Ganzes, wenn auch die einzelnen Glieder fehlbar und sterblich sind, ewig und in der Wahrheit des Herrn beharrend, weil das Wort des Herrn Wahrheit ist: „ich bleibe bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt.“ Die Mehrzahl der Priester hat auch wirklich stets im Glauben und Sittengesetze beharrt. (8. Kap.) Die Vorstehergewalt des Priesterthums ist der Hierarchie der Engel parallel und durch die Kathedra mit ihr verbunden; denn Engel sind es nach der Apocalypse, welche den einzelnen Kirchen und selbst weltlichen Reichen vorstehen. So ergibt sich der wichtige Satz, daß die christliche Wahrheit an die Kathedra geknüpft ist. (9. Kap.) Endlich das Mittleramt des Priesterthums ist die Vereinigung von ordo und Vorstehergewalt. Es ist den heiligen Geistern im wahren Vaterlande untergeordnet, welche durch ihren Dienst die durch einen ordinirten Vorsteher dargebrachten Gebete an den Ort ihrer Bestimmung bringen. Das priesterliche Gebet ist daher wirksamer, als das der Laien, weil es im Wege des officium zu den Heiligen gelangt und durch diese bis zu Christus. (10. Kap.)

Aus dieser sichern Grundlage können nun einige Sätze abgeleitet werden, welche uns in zweifelhaften Lagen den rechten Weg zeigen. Für's Erste muß zur Begründuug des Begriffs der Kirchengewalt mit Augustin Vieles, was Christus zu seinen Aposteln sprach, auf deren Nachfolger und auf die ganze Kirche überhaupt bezogen werden, z. B. „ihr werdet allen Völkern verhaßt sein, ihr sollt meine Zeugen sein in Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde; ich bin bei euch alle Tage“ rc. Namentlich müssen die Vollmachten, welche Christus dem Petrus ertheilte, wie die Binde- und Lösegewalt, die Versicherung, er habe für Petrus gebeten, daß sein Glaube nicht wanke rc. von der ganzen Kirche verstanden werden [1]) als

1) Dieß wird II. c. 18 in einem längeren exegetischen Excurs nachzuweisen versucht. Cusa beruft sich l. c. auf Augustin de agone christiano c. 22. Er konnte sich auch auf Augustinus' tractatus in Johannem 124, Nr. 4. 5. 7. berufen, wo dieser Kirchenlehrer, der bei den regulirten Canonikern als besondere Auctorität galt, ausführt, in der Person des mit dem Primat unter den Aposteln betrauten Petrus habe die ganze Kirche die Schlüssel des Himmelreichs erhalten. „Der Fels, das Fundament der Kirche ist Christus

Bezeichnung der Rechte, welche Christus der ganzen Kirche verliehen hat, als deren Repräsentanten Christus den Petrus, den ersten Begründer des christlichen Glaubens unter den Nationen und deßhalb als petra ansah [1]). Bestätigt wird dies durch die Briefe des Alipius, Augustin und Fortunatus an Generosus, aus welchen hervorgeht, daß die wahre Kirche die allgemeine katholische, die über den ganzen Erdkreis verbreitete ist; und da unser Glaube heutzutage übereinstimmt mit dem Glauben der frühern Zeiten, so ist er nothwendig der wahre. Dieses einzige Moment ist entscheidend gegen alle Häresien. Sodann erhellt aus jenen Briefen, daß es Eine wahre und zuverlässige Kathedra gibt, die des hl. Petrus zu Rom. Da nun diese Einheit der Kathedra das erste Privilegium der Einen Kirche ist, so folgt, daß wer ein Christ sein will, durch seinen Bischof und dessen Kathedra verbunden sein muß mit der Kathedra Petri und dessen Nachfolgern, sonst steht er außerhalb der Kirche. Diese Kathedra war es, die durch den Mund Petri zu Christus sprach: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir glauben und haben eingesehen, daß du der Sohn des lebendigen Gottes bist;" womit ausgesprochen ist, daß die Kirche nie von Christus abweicht, wenn auch einzelne Bischöfe 2c. irren. Diejenigen bilden also die wahre Kirche der Gläubigen, welche sich innerhalb der Grenzen des christlichen Glaubens bewegen, den größern Theil bilden und mit ihrem Hirten Petrus und dessen Stuhle vereinigt sind. Man liest, daß auf der Kathedra Petri die drei ersten Patriarchen saßen, der römische, alexandinische und antiochenische, (soll wohl heißen: daß Petrus auf dem Patriarchen-Stuhle zu Antiochien, Rom und Alexandrien saß), in und mit diesen also alle ihnen untergebenen Bischöfe. Wiewohl es mehrere Apostel gab, so hat doch hinsichtlich des Prinzipats nur der Stuhl des Apostelfürsten seine Auctorität behauptet, die in drei Bischofssitzen ihm allein gebührte. Er hat den Stuhl, auf dem er zu sitzen und sein Leben zu beschließen gewürdigt wurde, zu großem Ansehen erhoben (sublimavit), er zierte den Stuhl, zu welchem er seinen Schüler, den Evangelisten (Markus)

---

selbst. Die Kirche also, welche auf Christus gegründet ist, empfing von ihm in Petrus die Schlüssel des Himmelreichs, die Gewalt, die Sünden zu binden und zu lösen. Auch die Worte: „Du aber folge mir nach!" beziehen sich zugleich auf die Gesammtheit; denn Christus ist ja selbst auch für Alle gestorben."

1) Petrus ist nach II., 18 derjenige: der »unice et confusissime,« nur individuell und ganz unbestimmt die Kirche repräsentirt.

absandte, er gab dem Stuhle Festigkeit, auf dem er sieben Jahre, wiewohl mit der Absicht, ihn zu verlassen, gesessen hat. So Papst Gregor im Briefe an Eulogius von Alexandrien.

Der Primat des römischen Stuhls folgt auch aus dem Vorrange Roms. Es ist ein göttlicher Wink, daß wo vorher das Haupt des Aberglaubens herrschte, nun das Haupt der Heiligkeit walte. Auch hatte Petrus den Vorrang vor den übrigen Aposteln. Der Primat Rom's erstreckt sich auf alle Mitglieder der Kirche. Er richtet über die ganze Kirche, besonders in Glaubenssachen. Uebrigens ist der apostolische Stuhl in Entscheidungen über den Glauben dem allgemeinen Concil unterworfen. Der Vorrang Rom's wurde endlich auch durch das Concil zu Chalcedon ausgesprochen und zwar gerade zu der Zeit, als sich Patriarchen, namentlich der von Neurom (Constantinopel) erhoben und einander den Rang streitig machen wollten. Selbst die Heiligkeit einzelner Vorsteher der ersten Kirche (zu Jerusalem, wo der ewige Hohepriester selbst die Kirche in seinem Blute gereinigt hat, Alexandrien, Ephesus 2c.) mußte gegen den Primat Rom's zurücktreten, der auch durch den Märtyrertod von mehr als 30 seiner Bischöfe verherrlicht ist.

Wenn von der römischen Kirche Infallibilität ausgesagt wird, so gilt dies nicht, sofern unter der römischen Kirche bloß der Papst und die Kardinäle, noch auch sofern im weitern Sinne die dem Papst und der römischen Kirche untergeordneten Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe verstanden werden, sondern nur im weitesten Sinne von der allgemeinen Kirche, deren Haupt die römische Kirche ist, in jeder speciellern Bedeutung nur relativ, so daß immer die größere Wahrscheinlichkeit der Unfehlbarkeit für diejenige Patriarchat-, Metropolitan- und bischöfliche Kirche anzunehmen ist, mit welcher zugleich der Bischof von Rom übereinstimmt. (12—17. Kap.)

Zweites Buch.

Vom Concilium.

Mein Zweck ist, die verschiedenen Formen der Concilien und ihr Ansehen vergleichend darzulegen und daraus einige Zweifel zu lösen.

Das griechische Wort *σύνοδος* bezeichnet etymologisch (von *σὺν* und *ὁδὸς*) ein Zusammengehen, eine Einheit, wo Alle auf Einem

Wege nach Einem Ziele gehen. Die Lateiner haben das Wort concilium, was gleichfalls auf Eintracht hindeutet, denn die uneins sind, pflegen nicht Rath mit einander.

Die Synode hat verschiedene Abstufungen: Parochial-, Diöcesan-, Metropolitan-, Provincial-, Patriarchal- und allgemeine Synode. Ein allgemeines Concil ist ein solches, das vom Papste oder dessen Legaten mit allen Bischöfen gehalten wird. Insbesondere nennt man diejenigen Concilien allgemein, welche Glaubensentscheidungen gegen Häretiker geben, wiewohl jedes allgemeine Concil auch Canones (über Disciplin) promulgiren muß. Haupterforderniß ist, daß das allgemeine Concil den wahren Glauben zur Grundlage hat. (1. Kap.)

Der betreffende Vorgesetzte hat die Synode einzuberufen, die allgemeine also der Papst als der oberste Heerführer der streitenden Kirche und der Erste im Episcopat des Glaubens. Ohne diese Einberufung ist das Concil nicht gültig, nicht recht geeint. Die Bestimmungen der Concilien sprechen sich hierüber ausführlich aus. Wenn auch die sieben ältesten allgemeinen Concilien von den Kaisern einberufen wurden, so präsidirt doch der römische Bischof, ohne den es kein allgemeines wäre. Beschickt aber der Papst auf geschehene Einladung (exspectatus) das Concil nicht, kommt er nicht selbst oder will er nicht kommen, so muß das versammelte Concil für sein Bedürfniß und das Wohl der Kirche Vorsorge treffen, wie aus einer Bestimmung des achten allgemeinen Concils erhellt. Man muß indeß lange Zeit auf die Entschließung des apostolischen Stuhles warten. In Sachen des Glaubens kann ohne ihn nichts gültig verhandelt werden. Uebrigens sollte man überhaupt, wenn einige Väter noch nicht erschienen sind, nicht so sehr eilig verfahren, da es bekannt ist, daß mehrere rechtmäßig einberufene Concilien geirrt haben.

Zu einem allgemeinen Concil gehört ferner, daß es öffentlich, nicht geheim gehalten werde. Auch muß volle Redefreiheit herrschen, welche von größerem Belange ist, als große Anzahl. Wenn alle angeführten Eigenschaften, besonders die Einigkeit zusammentreffen, dann ist der hl. Geist in der Mitte der Versammlung; denn eine Uebereinstimmung vieler und ganz freier Ansichten kann nicht als etwas Menschliches, es muß als ein göttliches Werk angesehen werden, als ein Beweis, daß Christus in der Mitte der Versammelten ist und der hl. Geist die Beschlüsse eingegeben hat, weil er der Urheber des Friedens und der Eintracht ist. Auch die hl. Schrift und frühere Con-

Im Allgemeinen haben die Kirchendiener als Gesandte Christi zur Ausspendung der Sacramente und Verkündigung des Wortes ihre Gewalt zur Ehre Gottes und zum Heile des Volkes auszuüben. Hiebei haben sie volle Freiheit, je nach den Umständen das Passende anzuordnen, wenn nur dem von der Kirche Beabsichtigten entsprochen wird. In Einheit mit der Kirche ordnet und leitet jeder Bischof nach dem bekannten Ausspruche des heiligen Cyprian seine Diöcese und ist Gott für sein Wirken Rechenschaft schuldig. Daher bestand auch von jeher im Ritus und Disciplin große Verschiedenheit (26. Kap.).

Im Einzelnen ist allererst die Gewalt des Papstes festzustellen, denn von der Beschaffenheit des Hauptes hängt der Zustand der Glieder und des ganzen Körpers ab, und keine häßlichere Mißgestalt kann entstehen, als wenn das Haupt im Hinblick auf seine große Gewalt, in dem Wahne, Alles sei ihm erlaubt, auf die Rechte der Untergebenen losstürmt (27. Kap.).

Welches ist also die regelmäßige Gewalt des Papstes? Er ist der Erste im Episcopat des Glaubens, in zweifelhaften, den Glauben betreffenden Fällen und in allen, die ganze Kirche betreffenden Angelegenheiten. Da nach dem Concil von Nicäa auch der Patriarch von Constantinopel das Bestätigungsrecht der Metropoliten hat, so hat dieses Recht um so mehr der Papst zu Rom, allein nur über die zum römischen Patriarchat gehörenden, wiewohl nur der Papst das Pallium ertheilt. Er hat sodann das Recht, ein allgemeines Concilium einzuberufen. Die Bestätigung der Bischöfe aber erfolgt nach dem Nizäner Concil durch die Metropoliten mit Zustimmung des Primas. Nach eben diesem Concil muß der Papst den Metropoliten ihr Recht und jeder Diöcese ihre freie Bewegung belassen (28. Kap.). Wenn das achte allgemeine Concil, das letzte, das Canones gegeben hat und daher für uns das wichtigste, den Metropoliten vorschreibt, sie sollen den heiligen Dienst und was zu ihrem Amt gehört, nicht durch die Suffraganen besorgen lassen, sondern selbst verrichten, wenn es die Nachlässigkeit und Trägheit so vieler Metropoliten, ihren dem Weltlichen ganz hingegebenen Sinn schildert und rügt, daß sie das monatliche Einziehen des Einkommens „Verwaltung des Amts“ nennen, wenn es endlich bestimmt, daß alle nachlässigen Metropoliten durch den Patriarchen entweder gebessert oder abgesetzt werden sollen, Bestimmungen, welche ganz auf den heutigen Zustand passen, gelten dann diese nicht vorzüglich dem Papste, der gleichsam der oberste Metropolit ist? Die Refor-

mation verlangt also nach diesen Canones ein Freisein von weltlichen Sorgen und eine ungetheilte Sorge für das Heil der Seelen. Und damit der Papst nicht glaube, dieses sei ihm nicht gesagt, so beachte er, was der heilige Clemens an Jacobus, den Bruder des Herrn, berichtet, als eine Ermahnung, die er vom heiligen Petrus bei der Weihe erhalten hatte. Sie lautet: „nicht zu einem Richter und Untersucher weltlicher Dinge hat dich heute Christus geweiht, wodurch du verhindert wärest, dem Worte Gottes zu dienen.“ Wer, frage ich, hat die hinreichende Kraft zur Sorge für das Geistliche? Wenn also hier ganz zu genügen sehr schwer ist, so muß man zugeben, daß die Sorge für Weltliches den Hirten der Kirche sehr viel schade. Denn auf Mehreres und nicht immer Harmonirendes zugleich aufmerksam, wie kann man Jedes recht besorgen, da, wer zwei Dinge zugleich will, oft keines erlangt? Es hilft da keine Entschuldigung; wir sehen durch diese Vermengung die Sorge für's Geistliche von der für das Weltliche besiegt und beinahe ganz unterdrückt. Wenn auch die Temporalien zu dem geistlichen Wohle in dem Verhältnisse stehen, daß dieses ohne jene nicht bestehen kann, so folgt daraus doch nicht, daß man die Sorge für das Zeitliche denen, die das Geistliche pflegen, aufbürde, weil sonst der Priester, der als der Geistigere den Andern den Weg in's Heimathland zu zeigen hat, von der Last des Zeitlichen schwer niedergedrückt, bälder als die Andern auf dem Wege erliegen könnte. — Man liest nicht in den Acten des sechsten und achten Concils, daß der Papst sich so sehr den weltlichen Sorgen gewidmet habe, und wiewohl Sicilien, Calabrien, Campanien zum Erbgute des heiligen Petrus gehörten, — es besorgten Patricier und andere Obere dieses „Geschäft für Kapitäne“. Wie sehr die alte Zeit die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen zu verhindern suchte, beweist ein Schreiben des heiligen Cyprian an Clerus und Volk und die Ansicht unsers deutschen, in allen Wissenschaften unterrichteten Hugo von Sct. Victor, welcher will, daß die Kirche ihre weltlichen Rechte durch Laien unter weltlicher Oberhoheit ausüben lassen sollte. Deßhalb wurden von den Fürsten mit Zustimmung der Kirchen Verwalter des Kirchenguts aufgestellt (29. Kap.).

Noch ist ein anderer Mißbrauch zu erwähnen, die widerrechtliche, kostspielige Belästigung der Suffraganen durch vorgebliche Visitationen. Das erste Concil sagt hierüber: Wenn der heilige Apostel Paulus die Habsucht als zweiten Götzendienst

brandmarkt und will, daß Alle, die den Namen eines Christen tragen, von allem schändlichen Gewinne frei seien, so ist es von Priestern ein um so größeres Unrecht, ihre Mitbischöfe auf was irgend für eine Weise zu belästigen. Daher verordnet die heilige Synode, daß kein Metropolit seine Kirche verlasse und unter dem Vorwande der Visitation andere Districte bereise, seine Gewalt gegen Schwächere mißbrauche, die Einkünfte verzehre, die sich für die Bedürfnisse der Kirche und Unterstützung der Armen vorfinden; sie erklärt dieß geradezu für Kirchenraub.

Darum klagt die Welt jetzt laut über die Gewinnsucht der römischen Curie; wenn Simonie in ihrer Art eine Häresie ist und die untergeordneten Kirchen belästigen, Kirchenraub und nach dem heiligen Paulus Götzendienst, so muß durch Reformation dieser Gewinnsucht ein Ende gemacht werden; denn diese Habgier der kirchlichen Vorgesetzten, die am größten ist bei der römischen Curie, ist ein Skandal für die ganze Kirche. Alles soll in der römischen Curie und an den Metropolen umsonst verhandelt werden. Erheischt das Kirchenregiment Ausgaben für Legaten, Cardinäle und Anderes, so wird ohne Zweifel eine hinreichende Collecte leicht zu Stande kommen. Bedarf der Vorgesetzte eine Unterstützung an Geld, so wird eine milde Beisteuer um so leichter zu erlangen sein, je mehr alles Pressen vermieden wird. Wenn aber der blinden Habgier und pomphaften Schwelgerei der Curialisten ein Ende gemacht wird — nun, der gute Gott wird seine Kirche nicht verlassen, ja er wird vielmehr mit allem Ersprießlichen ihr beistehen, wenn wir die Sache Christi, nicht unsern Vortheil muthig berathen (30. Kap.).[1])

Wie durch die Habsucht, können auch durch Ungerechtigkeit Untergebene bedrückt werden, wenn der Bischof ihnen abgeneigt ist und Andern einen Gefallen erweisen will. Daher soll den Priestern gegen Partheilichkeit der Bischöfe der Recurs an den Metropoliten, den Bischöfen und Metropoliten an den Patriarchen offen stehen.

Da so viele Ordensmänner, wenn sie auf den bischöflichen Stuhl gelangen, ein ungeordnetes Leben führen, so ist der alte Canon zu erneuern, daß sie auch als Bischöfe nach ihrer Ordensregel leben.

1) Der Sinn dieser ironischen Wendung ist wohl: es ist eben kein Schaden für die Kirche, wenn auch durch die Beschränkung der Einkünfte, Emolumente 2c die Zahl der sich für höchst wichtig und unentbehrlich dünkenden Curialisten vermindert wird.

Die Prälaten sollen ganz frei, ohne äußern Einfluß gewählt werden. Bischöfe, welche auf Befehl weltlicher Fürsten nicht durch Wahl, sondern durch Gewalt oder List eingesetzt sind, sollen abgesetzt, es sollen immer nur taugliche Männer gewählt werden, die wenigsters schon vier Jahre Presbyter waren und noch kein weltliches Amt bekleidet haben. Auch durch Reservation soll keiner Diöcese ein Bischof aufgedrungen werden, den sie nicht will; denn der Bischof steht zu seiner Diöcese in einer geistlichen Ehe. Das corpus juris sagt ausdrücklich: nullus invitis detur episcopus. Daß in der ersten Kirche (er meint die apostolische Zeit) nicht gewählt wurde, beweist hiegegen nichts, denn es fehlte die wählende Kirche. Die Apostel, die Stelle Christi, des zweiten Adam vertretend, bildeten aus seiner Seite, d. h. aus dem göttlichen Worte die (neue) Eva, mit welcher sie sich verlobten; in der Folge wurde der so entstandenen Eva der von ihr gewünschte Bräutigam gegeben.

Vieles hat die Reform in Bezug auf die Wahl der Bischöfe zu thun, die auch der Papst nicht aufheben kann, da sie göttliche Vorschrift ist. Die Reservationen sind entstanden, weil die Kirche bisher immer stillschweigend die Ernennungen durch die Päpste zugegeben hat. Jetzt aber erregt die schreiende Verletzung des Rechts Mißfallen und der Widerspruch erhebt sich. Daher glaube ich, daß der Papst von nun an nicht mehr die Beneficien durch Reservation besetzen kann, wenn es ihm nicht durch das Concil ausdrücklich gestattet wird. Auch Petrus wurde von Christus vor der Auferstehung zum Fürsten der Kirche erwählt, aber erst nach der Auferstehung bestätigt, damit unterdessen die Apostel, denen er vorstehen sollte, ihre Zustimmung geben könnten. Wenn das Volk wegen der falschen Lehre, die ein unwissender oder schlechtgesinnter Bischof vortragen würde, nicht entschuldbar ist, so folgt, daß es zur Erhebung desselben durch Wahl mitzuwirken berechtigt sein muß. (31. u. 32. Kap.)

Wenn die Bischofswahlen in der gesetzlichen Weise vor sich gehen, wenn die Bischöfe gute Pfarrer einsetzen, wenn sie ihre Diöcesen öfters, doch ohne Belästigung visitiren, wenn im Gottesdienste in der Diöcese Gleichförmigkeit besteht, wenn beim Abbeten der priesterlichen Officien mehr auf Verständniß und Erbauung, als auf starke Stimmen und eine lästige Menge von Psalmen gesehen wird, denn nicht mit dem Munde, sondern mit dem Herzen lobsingt man Gott, so würde eine schöne Harmonie das Haus Gottes zieren.

Jeder soll zur strengsten Beobachtung seiner Gelübde, seiner Standespflichten angehalten werden. Den Oberen ist man auch dann noch Gehorsam schuldig, wenn sie wegen eines Vergehens in üblen Ruf gekommen sind, so lange kein gerichtliches Urtheil gegen sie erkannt hat.

Commenden und Pensionen, Dispensationen für unvereinbare Beneficien, Mehrheit von Beneficien in Einer Hand sind nach den Bestimmungen fast aller allgemeinen Concilien abzuschaffen. Es erzeugt dies Alles nur eine Menge unwissender Cleriker und macht die Laien gegen den Clerus feindlich gesinnt, wodurch die Würde des Priesterthums leidet. Eine große Menge von Priestern ist schädlich, weil alles Große selten ist. Besser wenige, aber gute, denn das Seelsorgeramt ist die Kunst aller Künste. Gegen Simonie, Concubinat, über allgemeine und Provincialconcilien, über Wahl der Bischöfe hat das gegenwärtige Concil bereits Beschlüsse zu fassen angefangen; möge es nur unter der Leitung des hl. Geistes dafür sorgen, daß sie auch kräftig und beharrlich, strenge und unverändert gehandhabt werden. Der Vollzug aber ist nicht möglich ohne gute Obere. Haben wir einmal diese, die Seele der Gesetze, wir würden dann leicht und schnell die Pfade unserer Väter wieder betreten. (33. Kap.)

Schließlich kommt Cusa noch einmal auf die damals brennende Frage über das Verhältniß des Papstes zum allgemeinen Concil zurück, redlich bemüht, hier das Richtige zu finden. Er sucht die entgegenstehenden Ansichten über den Ursprung des Primats, ob bloß göttlich oder bloß menschlich? dahin zu vermitteln, daß er sagt: Es scheint in Wahrheit das Vermittelnde der Concordanz dahin zu gehen, daß die Gewalt des römischen Papstes in Bezug auf den Principat von Gott ist vermittelst der Menschen, der Concilien, d. h. vermittelst einstimmiger Wahl [1]). Cusa begründet das zweite Moment dieser Ansicht durch Hinweisung auf das freie Gesetz Christi, das allen Zwang ausschließt und die Priesterwürde als Ausfluß der Gnade Christi darstellt. In dieser Gnade sind alle Apostel und deren Nachfolger einander gleich; in reicherem Maße erhielt jedoch der hl. Petrus die Gnade und deßhalb nennen wir ihn den Ersten unter

---

1) Statt: consessu electivo zu ist lesen: *consensu* electivo, wie auch gleich nachher (S. 77) für denselben Gedanken die Worte: electione et *consensu* gebraucht werden.

den Aposteln. Diesen Primat übte auch Petrus gleich nach der Himmelfahrt factisch aus, und die Zeugnisse der berühmtesten Kirchenväter bestätigen ihn. Hier widerlegt Cusa ausführlich die Behauptung des Marsilius von Padua, der sich zur Zeit des Kaiser Ludwig's des Baiern durch heftige Polemik gegen das Papstthum kenntlich gemacht hatte († 1328), als könne aus der hl. Schrift nicht bewiesen werden, daß Petrus Bischof von Rom, ja daß er überhaupt zu Rom[1]) gewesen sei. Sodann faßt er die ganze Erörterung dahin zusammen: Betrachtet man die Glieder der Kirche einzeln und für sich, so finden wir, daß dem Petrus von Christus ein Vorzug der reichern Gnade, die zur Vermeidung eines Schisma nöthig war, zur guten und geordneten Leitung der Kirche gegeben war, so daß er, wie er der Erste unter den Einzelnen ist, der Diener Aller sein sollte. Daher ist die Einheit der Gläubigen, die Kirche, oder was dasselbe ist, ein allgemeines, die ganze Kirche repräsentirendes Concil über seinem Diener und über dem Präses der Einzelnen. Es ist daher das Wort des Herrn so zu verstehen, daß der größere unter den Aposteln, diese distributiv betrachtet, der Diener Aller, diese collectiv betrachtet, sein müsse, weil sie so die Kirche bilden.

Drittes Buch.

Vom Reiche.

In der Uebersicht der einzelnen Kapitel dieses Buchs gibt Cusa die Tendenz desselben also an: „Meine Absicht ist es, daß die Macht unsers hl. Reiches deutscher Nation erhalten und der Einklang (concordantia) erkannt werde, in dem es sich Jahr für Jahr mit dem hl. Priesterthum in Einheit erhält, um eine katholische Macht zu sein. Zur Fundamentirung dieser schwierigen Materie ist zuerst zu untersuchen, in welcher Ordnung und auf welchem Wege das Reich zu Deutschland gekommen ist" [2]). Noch tiefer fundamentirt Cusa seinen Gegenstand durch eine an der Hand des Aristoteles, Plato zc. angestellte Untersuchung über Entstehung von Gesetzen und Regierung überhaupt.

1) In der Stelle: Petrum episcopum romanum, imo *Romanae* fuisse, muß st. Romanae nothwendig *Romae* gelesen werden, da, wenn zu Romanae das Wort ecclesiae subintelligirt wird, eine Tautologie entstünde.

2) de concord. cathol. S. 689.

Die Menschen, vor allen andern Geschöpfen mit Verstand begabt, haben von Anfang an Geselligkeit und Gemeinschaft für ihre Erhaltung und die Erreichung ihrer Zwecke förderlich, ja nothwendig erkannt und daher zusammen Dörfer und Städte erbaut. Hätte jedoch nicht der Mensch zur Bewahrung der Eintracht bei den verdorbenen Begierden Vieler Regeln, Gesetze gegeben, so hätte die Vereinigung wenig genützt. So entstanden die Staaten, die Einheit von Bürgern durch allgemein angenommene Gesetze zur Erhaltung der Eintracht.

Der allmächtige Gott hat den Einfältigen und Kurzsichtigen eine gewisse natürliche Sklaverei eingeflößt, vermöge welcher sie den Weisen leicht glauben, um durch deren Leitung in freiwilliger Unterwerfung ihre Enthaltung zu bewirken.

Es besteht also ein natürlicher Vorrang der Weisen und Unterwerfung der Nichtweisen, geregelt durch Gesetze, eine Aristokratie der Weisen, nach Aristoteles Polit. IV., 7.

Die Gesetze müssen durch Alle, denen sie gelten, gegeben werden oder doch durch Gewählte aus Allen. Nur so können Alle zur Beobachtung der Gesetze sich für verbunden erachten. Aus demselben Grunde kommt die Auslegung der Gesetze Allen zu. Daher ist die Regierung der Gesetze der eines wenn auch noch so wohlgesinnten Mannes vorzuziehen, nach Arist. Polit. III., 9.

Es müssen auch Vorgesetzte zur Handhabung der Gesetze da sein; sie müssen selbst dem Gesetze gehorchen und Klugheit besitzen, um die rechten Anordnungen zur rechten Zeit zu geben. Dann ist jeder Principat, er sei nun Monarchie, Aristokratie der Weisen oder Politie d. i. Regierung aller Bürger, gemäßigt und gerecht. Im andern Falle entsteht Tyrannei, Oligarchie und Demokratie, von deren traurigem Wirken die Geschichte viele Beispiele angibt. Der Principat muß eine Einheit bilden; mehrere Regenten würden unter sich uneinig sein und die Untergebenen wüßten nicht, wohin sie sich in letzter Instanz mit Sicherheit zu wenden hätten, auch muß der Principat durch freie Wahl errichtet werden.

Unter den gemäßigten Regierungsarten hat die Monarchie den Vorzug und zwar die reine Wahlmonarchie; denn auch der edelste Stamm artet oft schnell aus. Der Fürst muß selbst den Gesetzen gehorchen und durch sie belehrt, gleichsam das Herz in der Mitte des Körpers, den ganzen Staat beleben; er kann wegen großer, dem Staat Aergerniß gebender Uebertretungen durch die Gesetze gestraft werden

wiewohl nicht bei kleinern Vergehen, damit nicht Verachtung der Fürstenwürde daraus entstehe.

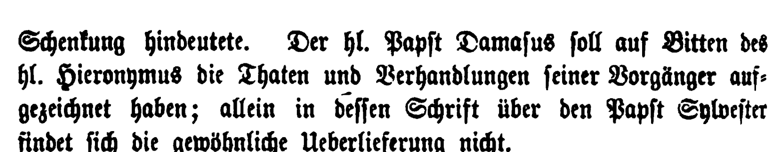
Wie der Stellvertreter Christi sich nach Christus, dessen Bild als Nachfolger er an sich trägt, zu bilden hat, so blicke auch der Fürst auf Christus hin, der die Wahrheit ist, und erwäge, daß, gleichwie Christus Gott und Mensch ist, so auch jede Fürstenmacht aus einem göttlichen und menschlichen Elemente sich erhebt. Jede Obrigkeit ist göttliche Ordnung, Röm. 13, Joh. 13. Andererseits muß die wahre Fürstenwürde aus der reinsten Uebereinstimmung der Menschen hervorgehen, nicht aus Gewalt, Ehrgeiz, Simonie. Wenn der Fürst so durch Christus, die wahre Thüre, zur fürstlichen Gewalt gewählt wird und dessen Fußstapfen folgt, so ist der Staat gut bestellt und der Fürst erlangt unsterblichen Namen [1]).

Was von Gott ist, ist nothwendig geordnet. Es existirt daher in der katholischen Kirche nach dieser Ordnung Ein mit der Fülle der Gewalt die Andern überragender Regent der Welt, der dem römischen Papste in der leiblichen Hierarchie in seiner Weise gleich ist, unbeschadet der Verschiedenheit, die zwischen dem Leiblichen und Geistlichen besteht. Wie unter allen Patriarchen der römische der erste ist, so unter allen Königen der römische. Die Herzoge entsprechen den Erzbischöfen, die Grafen den Bischöfen. (1. Kap.)

Cusa ist der Erste, der sich über den Ursprung des römischen Kaiserthums in eine Untersuchung der bis auf seine Zeit unbestrittenen Ueberlieferung einläßt, Kaiser Konstantin habe die Herrschaft über den Occident dem römischen Papste Sylvester und allen dessen Nachfolgern als ewige Schenkung übergeben.

Nach dieser Ansicht, sagt Cusa, wäre es klar, daß es im Occident keinen rechtmäßigen Kaiser geben würde, der nicht seine Macht als abhängig vom Papste, von diesem übertragen, anerkennete. Sollte dem wirklich so sein, so würde es mich über die Maßen befremden, da sich in authentischen Schriften nichts hievon findet. Ich durchlas alle Geschichten der Kirche und der römischen Päpste, die Geschichte des hl. Hieronymus, dieses so sorgfältigen Sammlers, des hl. Augustin, Ambrosius und Anderer, ich durchblätterte die Verhandlungen aller hl. Concilien nach dem nicänischen und ich fand nichts, was auf eine solche

1) opp. S. 775—780.



Schenkung hindeutete. Der hl. Papst Damasus soll auf Bitten des hl. Hieronymus die Thaten und Verhandlungen seiner Vorgänger aufgezeichnet haben; allein in dessen Schrift über den Papst Sylvester findet sich die gewöhnliche Ueberlieferung nicht.

In zuverläßigen Historien liest man, Constantin sei von Sylvester getauft worden und der Kaiser selbst habe die drei Kirchen des hl. Johannes, Petrus und Paulus herrlich ausgestattet und viele jährliche Einkünfte aus verschiedenen Provinzen und Inseln zum kirchlichen Gebrauche geschenkt, wovon in dem liber Pontificum specielle Erwähnung geschieht, aber die Schenkung einer weltlichen Herrschaft (dominii) oder des abendländischen Kaiserthums findet sich darin nicht. Das Wahre ist dieses: Aistulf, der Longobardenkönig, eroberte das Exarchat Ravenna nebst vielen andern Districten. Stephan II., von Geburt ein Römer, ließ nun Aistulf durch Gesandte bitten, jene Länder dem Kaiserreiche zurückzugeben; da dieser es nicht thun wollte, begab sich Stephan zu Pipin und salbte ihn und seine zwei Söhne zu Königen. Mit Stephan war zugleich ein kaiserlicher Gesandter abgeschickt; Pipin versprach, den Aistulf zu bewegen, richtete aber nichts aus. Jener versprach nun, jene Länder mit Gewalt zu nehmen und sie dem hl. Petrus zu schenken, und hielt sein Versprechen. Die Urkunde dieser Schenkung ist in der Geschichte Stephan's mit namentlicher Aufzählung aller Ländereien enthalten. Papst Zacharias übertrug die fränkische Monarchie Pipin, nach Absetzung des Königs Ludwig. König Desiderius riß nachher Mehreres von dieser Schenkung an sich und da es Hadrian I. [1]) durch Gesandte nicht zurückerhalten konnte, rief er Karl den Großen an, durch den er das Geraubte in einer feierlichen Schenkung wieder erhielt, wie in den gestis Hadriani zu lesen ist. Daraus erhellt, daß Constantin die kaiserliche Gewalt (imperium) über [2]) das Exarchat Ravenna, die Stadt Rom und den ganzen Occident keineswegs dem Papst verliehen habe. Daher liest man beständig, daß die Kaiser bis auf die genannte Zeit so wie früher Rom, Ravenna und die Mark nebst andern Districten besessen haben.

---

1) Im Texte steht: tempore Adriani sexti. Dem sonst so geschichtskundigen Cusa ist ein so bedeutender Anachronismus nicht zuzutrauen. Es ist also ein Druckfehler, statt Adriani I. oder wie gleich nachher, einfach: Adriani.

2) Im Texte steht: imperium *per* Exarchatum Ravennatem, urbem Romam et Occidentem minime Papae dedisse. *per* gibt keinen Sinn und wird durch das unmittelbar folgende widerlegt; es wird daher *super* zu lesen sein.

Die römischen Päpste nennen die Kaiser ihre Herrn. Bis auf Stephan II. hat kein römischer Papst unter dem Titel des hl. Petrus ein Recht auf jene Gegenden sich angemaßt. Wäre jene Sage, welche sich in der 96. Distinction „Constantinus“ mit der Aufschrift: Palea (späterer Zusatz) findet, nicht apokryph, so hätte sie Gratian in den alten Codices und Canonensammlungen gefunden; weil er sie nicht fand, hat er sie nicht aufgenommen, wie sich denn vieles Andere aus apokryphen Schriften in der Gesetzessammlung findet. Ich fand die Aufzeichnung (der angeblichen Schenkung) in einem Buche, wo sie noch weit mehr enthielt, als was im Decrete am angeführten Orte steht; als ich sie aber sorgfältig prüfte, fand ich in der Aufzeichnung selbst deutliche Zeichen der Erdichtung und Fälschung, welche anzuführen hier zu ausführlich wäre. Auch in den Lebensbeschreibungen des hl. Sylvester, wovon eine vom Papst Damasus, findet sich von der angeblichen Schenkung nichts. Auch die fünfte allgemeine Synode, welche die approbirten Schriften aller Kirchenlehrer und andere approbirte Schriften erwähnt, deßgleichen die Synode des Papstes Martin, gegen die Monotheleten Petrus und Sergius abgehalten, welche, wie ich mich selbst überzeugt habe, die approbirten Schriften wiederholt aufzählt, thut jener Erzählung keine Erwähnung. Kein approbirter namhafter wahrheitsliebender Schriftsteller spricht von ihr. Im Geschichtswerke des Vincentius im 24. Buche gegen Ende habe ich gelesen, nach dem hl. Hieronymus habe Constantin seine Frau Fausta und seinen Sohn Crispus grausam umbringen lassen, und am Ende seines Lebens vom Bischofe Eusebius von Nicomedien getauft, sei er noch zur arianischen Häresie übergetreten. Von da an, fügt Hieronymus bei, folgte Plünderung der Kirchen und Unfriede in der ganzen Welt bis auf die gegenwärtige (des hl. Hieronymus) Zeit. Das steht in offenbarem Widerspruche mit dem Buche über die Thaten Sylvesters, von welchem (Buche) Vincentius angibt, es sei von Jemand, dessen Namen er nicht kennt, aus dem Griechischen übersetzt worden. Wer wollte nicht lieber dem bewährten Hieronymus glauben, als der Schrift eines unbekannten Verfassers? Der Text (im canonischen Gesetzbuche), der dem Papste Melchiades zugeschrieben wird: 12. quaest. 1. „futuram“, der unserer Behauptung einigermaßen im Wege zu stehen scheint, rührt nicht von Melchiades her, weil Melchiades vor Sylvester Papst war, wie der Katalog der römischen Päpste nachweist. War nach der allgemeinen Annahme Constantin vom Papste Sylvester getauft, dann muß der

Titel des fraglichen Textes falsch sein, weil er von der Taufe Constantins spricht. Rührte auch der Text wirklich von Melchiades her, so wäre er immer noch kein Beweis gegen unsere Behauptung; denn er sagt nichts Anders, als Constantin habe die kaiserliche Residenz Rom verlassen und sie Petrus und dessen Nachfolgern eingeräumt, was nicht bestritten wird [1]. Ich nahm ferner Einsicht von dem Dekrete des Papstes Leo in der römischen Synode mit den Unterschriften der Bischöfe, Cleriker und römischen Bürger, in welchem Leo Otto I. alle Districte, die durch Pipin, Karl und Robert dem hl. Petrus geschenkt waren, zurückstellt. Unter dem einzeln Aufgezählten wird die Schenkung Constantin's nicht erwähnt [1]. (2. Kap.)

---

1) Cusa fügt hier aus Veranlassung der von ihm aufgedeckten Unächtheit einer pseudoisidorischen Decretale einen sehr interessanten Excurs bei über die Aufnahme solcher unächten Bestandtheile in das kirchliche Gesetzbuch (Decret Gratian's). Er sagt: „Nach meiner Ansicht sind also jene Schriften über Constantin (seine Schenkung) apokryph, wie vielleicht auch einige ausführlichen Schriftstücke, die den heiligen Päpsten Clemens und Anaclet zugeschrieben werden, auf welche sich Solche, die den alles Lobes würdigen römischen Stuhl, mehr als es der heiligen Kirche frommt und ziemt, ganz und gar stützen. Durchliest man diese Schriften und vergleicht sie mit ihrer Zeit und dann mit den Werken aller jenen Väter, die bis auf Augustin, Hieronymus und Ambrosius lebten, und mit den Conciliенverhandlungen, in welchen ächte Schriften angeführt werden, so wird man finden, daß in denselben jene Briefe (der Päpste) nicht erwähnt sind und daß die Briefe, verglichen mit der Zeit, sich selbst (als unächt) verrathen. Clemens soll nach seinen Briefen Papst und Nachfolger des Petrus gewesen sein und nach des Petrus Tode diese Briefe an den hl. Jacobus geschickt haben, welcher Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem war; und doch ist es bekannt, daß Jacobus acht Jahre vor Petrus als Märtyrer gestorben ist. Deßhalb steht auch, wie Beda im Commentar zu den katholischen Briefen bemerkt, der des hl. Jacobus unter diesen voran. Clemens soll der Nachfolger des hl. Petrus gewesen sein, wie auch in andern ihm zugeschriebenen Briefen zu lesen ist. Wie hätte dieß dem hl. Hieronymus, Augustin, Optatus von Mileve u. A., die den Katalog aller römischen Päpste angeben, unbekannt bleiben sollen? Sie führen den Clemens nicht an, wenigstens nicht unmittelbar nach Petrus, was sie nicht gethan hätten, wenn sie damals seine Briefe gekannt oder für ächt gehalten hätten. In den Briefen wird auch der Streit über den Rangunterschied zwischen den Bischöfen und Presbytern erwähnt, der sich doch nach Hieronymus und Damasus erst viel später erhoben hat. Der göttliche, über alles Lob erhabene römische Stuhl braucht sich nicht auf so unsichere Beweise zu stützen, die aus jenen Briefen in das Decret Gratian's aufgenommen wurden. Hinlänglich und weit trefflicher geht die Wahrheit aus zuverlässigen und bewährten

Eine sehr weit verbreitete Meinung ist auch die, die Kaiserwürde sei durch Hadrian den Deutschen übergeben worden und zwar an Karl den Großen, nach dem, was Innocens III. sagt im Kanon: „Venerabilem“ de electione. Ich gestehe, daß ich das nirgends in bewährten Schriften gelesen habe. Wenn auch Stephan II. Pipin und dessen zwei Söhne zu Königen salbte, so ist doch nicht von einer Uebertragung des imperium die Rede, sondern bloß, daß Karl der Große römischer Patricier genannt wurde. Nachdem nämlich die Schenkung Pipin's in den rechtlichen Besitz des hl. Petrus gekommen war, welche nachher vermehrt wurde, weil mehrere Städte sich freiwillig übergaben, so brauchte man einen Beschützer und Patricier, d. i. Vater des Vaterlands; dieß war Karl. Er hatte die weltliche Gerichtsbarkeit und Leitung, in welche der Papst sich durchaus nicht mischte; als Patricier war er Vater des Papstes im Weltlichen, wie der Papst sein Vater im Geistlichen. Die gekrönten Kaiser nannte man gewöhnlich Patricier; so Heinrich IV. Aus den Acten des achten allgemeinen Concils (869) erhellt deutlich, daß die Päpste Nicolaus I. und Hadrian II. den Basilius (Macedo) als Kaiser anerkannten. Karl wurde nie Kaiser, sondern König und Patricier genannt. Zu Köln in der größern Kirche fand ich in einem großen Folianten alle Sendschreiben Hadrian's I. an Karl und die Antworten des Letzteren; nirgends habe ich von jener Uebertragung gelesen [1]). Uebrigens kam der Titel Imperator, d. i. vom Heere Gewählter, in früheren Zeiten häufig vor, so von Berengar, Ludwig dem Frommen, Lothar und von den meisten italienischen Königen. Wir wissen sodann, daß

Schriften hervor. In der Schenkung Constantin's sollte er keine Erhöhung seiner Macht erblicken; wäre sie auch unzweifelhaft wahr, welchen Zuwachs würde sie der geistlichen Macht Rom's verleihen? — Ich habe hier niedergeschrieben, was ich durch sorgfältige Forschung nach der Wahrheit finden konnte, und unterwerfe mich in Allem dem Urtheile des heiligen Concils. Verleiht dieses durch Zustimmung dem Angeführten seine Bestätigung, so ist es gut; würden aber auch alle jene (erdichteten) Schriften von der Welt verschwinden, so würde doch jeder Katholik bekennen, daß die heilige römische Kirche unter allen andern als die erste durch ihre oberste Gewalt hervorrage.“

1) Allerdings hat nicht Hadrian, sondern Leo III. Karl den Großen gekrönt; ob Cusa das Richtige nicht gewußt hat? Er macht bloß die Bemerkung: „Einige Historien sagen zwar, Karl habe am Ende seines Lebens gleichsam den Titel eines Augustus vom römischen Volke erhalten, und er wird auch nach seinem Tode bisweilen Kaiser genannt.“ Zu ignoriren brauchte er das Factum nicht, da durch dasselbe seine Argumentation in der Hauptsache nicht alterirt wird.

nach dem Tode des Königs Conrad die Succession Pipin's und Karl's erlosch und auf den Rath des sterbenden Conrad Heinrich, Herzog in Sachsen, zum Könige gewählt wurde. Ihm folgten Otto der Erste, der Zweite und der Dritte. In den vielen Kriegen, die damals (d. h. zur Zeit Heinrichs I.) Italien und andere Länder verheerten, errangen sich die Deutschen unter Heinrich I. und dessen Sohn Otto I. durch Waffengewalt auf den Wunsch des römischen Volks die Herrschaft über das Königreich Italien, Rom, das arelatensische Reich und Deutschland selbst; von da an wurden ihre Könige Kaiser genannt. Hiebei haben sich die Kaiser sicherlich in Bezug auf das einst der römischen Kirche restituirte Gebiet der Stadt Rom und anderer Städte etwas reservirt, hinsichtlich dessen sie neben dem Königtitel auch mit dem der Kaiser wie in den frühern Zeiten geschmückt wurden, wie Karl der Große den Titel eines Patriciers, d. i. Schirmvogts erhielt. Denn hätte der Kaiser über die der Kirche Untergebenen keine Gewalt, wie könnte er sie denn zum Gehorsam gegen den hl. Petrus selbst mit Zwang anhalten und die Rechte desselben wahren? (3. Kap.)

Die Churfürsten wählen im Namen des römischen Volks; denn jedes geordnete Regiment entsteht durch Wahl; dann erscheint der Gewählte als Werk der göttlichen Vorsehung. So wurde Heinrich I., Herzog von Sachsen, zum ersten deutschen König gewählt und in gleicher Weise die folgenden deutschen Könige. Kaiser Heinrich II. setzte mit Zustimmung der geistlichen und weltlichen Großen und des Volks zur Zeit Gregor's V., eines Deutschen und Verwandten Otto's, ständige Wähler ein, welche seitdem im Namen Aller die Kaiserwahl vornahmen [1]. Man kann daher nicht zugeben,

1) Irrig setzt hier Cusa die Errichtung des Churfürsten-Collegiums, das bekanntlich einer viel spätern Zeit angehört, in die Regierungszeit Heinrich's II. Allein es schwebte ihm vielleicht vor Augen, daß unter ihm, nachdem das Streben der Ottonen nach einer Erbmonarchie nicht undeutlich hervorgetreten war, das Wahlrecht wieder mit besonderem Nachdrucke sich Geltung verschaffte und unter ihm gewahrt wurde. Auch die Worte: „zur Zeit Gregor's V.“ enthalten eine Unrichtigkeit; denn Kaiser Heinrich regierte von 1002—1024, Gregor V. war Papst von 996—999. Der Beisatz zu Gregor V.: »Alemanni« (bekanntlich war Gregor V. — Bruno — ein Vetter Otto's III.) läßt den Gedanken durchblicken, daß ein deutscher Papst eine die Königs- und Kaiserwahl regulirende Institution am ehesten, wo nicht eingegeben, so doch begünstigt und gewahrt haben könnte.

daß die Churfürsten vom Papste das Wahlrecht haben, so daß sie dasselbe ohne ihn nicht besäßen, oder er dasselbe nach Belieben entziehen könnte. Ich frage: wer gab dem römischen Volke die Vollmacht, Kaiser zu wählen, als allein das göttliche und natürliche Recht? Die Könige heißen gewöhnlich *βασιλεῖς*, weil sie den durch freie Wahl entstandenen Volksverband gleichsam als die Grundlage (Basis) des ganzen Staats aufrecht erhalten. Alle nicht Berufenen, nicht Gewählten sind Tyrannen. Wenn daher alle Superiorität überhaupt aus der freien Wahl und freien Unterwerfung entsteht und dem Volke das Wahlrecht als von Gott eingepflanzt (seminarium divinum) durch das gemeinsame, allen Menschen gleiche Bedürfniß und gleiche natürliche Recht innewohnt, so ist alle Gewalt, die ursprünglich von Gott ist, wie der Mensch selbst, dann eine göttliche, wann sie durch gemeinsame Uebereinstimmung der Untergebenen entsteht. Der so Aufgestellte ist eine öffentliche Person, Vater des Volks, regiert ohne das Gehässige der Selbstüberhebung, und während er sich als das Geschöpf der Gesammtheit der ihm Untergebenen betrachtet, ist er der Vater der Einzelnen. [1]) Die Wahl eines Königs oder Kaisers kann nie von dem Willen eines einzelnen Menschen abhängen. Die Churfürsten, zur Zeit Heinrich's II. durch gemeinsame Uebereinstimmung aller Deutschen und der andern dem Reiche Unterworfenen eingesetzt, haben in dieser freien Einstimmung ihr Wahlrecht erhalten, nicht vom römischen Papste, in dessen Gewalt es nicht steht, irgend einer Provinz in der Welt ohne deren freie Einwilligung einen König oder Kaiser zu geben. Daß aber bei einer Königs- oder Kaiserwahl Uebereinstimmung der Priester und Laien sein muß, rührt nicht daher, als ob die Königsgewalt als Herrschergewalt über (imperative) dem Priesterthum stehe, da wir ja wissen, daß das Priesterthum mit der Sonne, das Kaiserthum (imperium) mit dem Monde verglichen wird, sondern weil die Temporalien, ohne welche das Priesterthum in diesem gebrechlichen Leben nicht bestehen kann, dem Reiche und dessen Gesetzen unterworfen sind. So wählen denn die Churfürsten im gemeinsamen Auftrage aller, die dem Reiche unterworfen sind, auch des ganzen Priesterthums und des römischen Papstes. Auch Salbung und Krönung beweisen nicht eine Oberhoheit des Papstes über die Wahl als Bekräftigung oder Entkräftung derselben. Heinrich I.

1) Dieselbe Distinction, der wir hinsichtlich der päpstlichen Gewalt oben II. c. 34 begegneten.

wurde Salbung und Diadem von Heriger, Erzbischof von Mainz, nach dem gemeinsamen Willen Aller angeboten; er nahm aber die Salbung nicht an, weil er sich derselben für unwürdig hielt. Daraus erhellt, daß Salbung und Krönung der Kaisergewalt als solchen nichts verleihen. Es sind bloße sichtbare Zeichen der Macht, wie sie ähnlich beim Papste vorkommen, der eben Papst nur durch die Wahl wird. Wie die Verleihung des Wahlrechts, so kommt auch die Entziehung desselben nicht dem römischen Bischofe zu, wohl aber kann er in Verbindung mit allen übrigen Berechtigten das Recht, einen Kaiser zu wählen, entziehen. So hat das römische Volk sich, als ihm die Königsgewalt nicht mehr zuträglich war, zwei jährliche Consuln gewählt, Dictatoren und Anderes, wie es das Regiment nach den Zeitumständen erheischte (4. Kap.).

Die kaiserliche Macht ist ihrer innern Natur nach unabhängig, und unterscheidet sich ursprünglich und wesentlich von der geistlichen und priesterlichen Gewalt, sie ist unmittelbar von Gott abhängig. Der Papst ist in Beziehung auf die Regierungsgewalt nicht über dem Kaiser. Der Hauptbeweis ist Röm. 13: er ist Diener Gottes, er ist Stellvertreter Jesu Christi auf Erden, wie Papst Athanasius an den Kaiser schreibt: „Dein gutes Herz ist das Heiligthum des öffentlichen Wohles, auf daß durch dich, gleichsam als Stellvertreter Christi auf Erden, der evangelischen Lehre kein Widerstand geleistet, sondern durch Gehorsam das Heilsame vollzogen werde." Der nimmt daher die Stelle eines obersten Fürsten mit Recht ein, der seine Fürstenmacht Christus, dem Sieger und Triumphator unterordnet und im Glauben Christus und dessen Gesetzen sich unterwirft. Daher ragt das christliche Kaiserthum, gleichsam als der Gottheit näher, über alle andere weltliche Macht hervor. Der Kaiser ist der Herr der Welt, soferne die römischen Kaiser, deren Nachfolger die christlichen Kaiser sind, den größern Theil der Welt erobert hatten. Sofern aber das Kaiserthum durch Wahl entsteht, ist er nur der Herr der factisch ihm Untergebenen (5. u. 6. Kap.).

Die Pflicht jedes Königs und Kaisers ist die Beförderung des öffentlichen Wohles. Das öffentliche Wohl aber ist der Friede und die Grundlage des Friedens ist, die Unterthanen zum ewigen Heile zu leiten. Die Mittel hiezu sind die religiösen Institutionen. Die erste Sorge der Regenten muß daher die Heilighaltung der Religion sein. Eben deßhalb wurden

schon die römischen Kaiser zugleich Pontifices maximi genannt, und deßhalb heißt der Kaiser Universalbeschützer der Kirche und Wächter des orthodoxen Glaubens. Da die Absicht des Volkes keine andere sein kann, als nach der Beschaffenheit seines Glaubens die Herrschaft einem Regenten zu übertragen, so halte ich für wahr, was der Canon „Venerabilem" de Electione sagt, daß ein Häretiker nicht durch Wahl zur Kaiserwürde gelangen kann. Würde daher der Papst, der Primas im Episcopat des Glaubens, finden, daß der Erwählte im Glauben irre, so könnte er erklären (declarare), er sei nicht Kaiser (7. Kap.).

Sofort geht Cusa über 1) auf die Betheiligung der Laien an den Concilien, besonders des Kaisers am allgemeinen Concil, handelt dann 2) von der Reichsversammlung und ihrem Nutzen, endlich 3) von den Uebelständen im Reiche und 4) von der nöthigen Reform.

1) In einer Parochialsynode können Laien angeklagt werden; sie müssen daher in derselben erscheinen dürfen; nur wo Canonisches besprochen wird und Solches, was öfters Geistlichen begegnet, (sehr euphemistisch!), sollen sie nicht anwesend sein. Die Fürsten können bei allgemeinen Verhandlungen, wenn nicht die Sache der Kleriker verhandelt wird, zugegen sein, wie zu den Zeiten Karl's des Großen. Würden nur auch in unsern Tagen die Fürsten solche Synoden veranstalten, damit die öffentlichen Mißstände beseitigt werden, besonders solche, welche große Skandale verursachen, wie Unzucht solcher Personen, die Keuschheit gelobt haben; besonders auf die Nonnen wäre ein wachsames Auge zu richten. Der heilige Bonifaz schreibt an Ethebold, König von England, daß bei Griechen und Römern der als Gotteslästerer gelte, welcher der Unzucht mit einer gottgeweihten Jungfrau beschuldigt sei. Zu solchen Synoden fordert der heilige Gregor — Theodorich, König von Frankreich auf, zur Abstellung der fleischlichen Vergehen der Priester und zur Aufhebung der Simonie. Die vielen Fürstenversammlungen in Frankreich und Deutschland, in Aachen, Köln, Coblenz, Mainz ꝛc. beweisen den großen Eifer der Väter. Solchen Concilien müssen aber Könige und Fürsten mit aller Milde, Ehrerbietung und liebreichen Ermahnung anwohnen, wie von Reccared, König von Gallien und Spanien erwähnt wird; sie müssen dann die Beschlüsse vollziehen. Wohlan! merket das, ihr Könige! laßt euch dadurch belehren, ihr, die ihr den Erdkreis richtet! So muß man Gott in Furcht dienen und in

Zittern frohlocken. Alle Könige haben die Sitte beobachtet, einige ältere, durch Ruf und Wandel ausgezeichnete Männer zu Rathgebern zu wählen. Wählet in Beziehung auf das Synodalwesen Reccared, Sisenna u. A. zu Vorbildern, und ihr werdet glücklich sein! Zu bemerken ist auch, daß es das Bestreben des Königs sein muß, die Gesetze durch Eintracht festzustellen. Daher ist es passend, daß in einer Versammlung der Vorsteher beider Stände alle allgemeinen Reichsangelegenheiten beschlossen und geregelt werden; der König hat dann das einmüthig Beschlossene zu vollziehen. Die Verfassung ist eine Regel, nach welcher die Unterthanen die Macht des Königs geordnet wissen wollen. Der König kann wohl erklären, daß ein Gesetz auf einen vorliegenden Fall nicht anwendbar sei, (die ἐπιείκεια im II. Buche), aber ein durch Uebereinstimmung gegebenes Gesetz kann er nicht einseitig aufheben. Er soll einen Rath aus allen Theilen des Königreichs um sich haben, ähnlich dem Cardinalcollegium. Ueber die Verwaltung des Staats geben der heilige Thomas, Egidius von Rom, Sedulius, Scotus und vor diesen Plato, Tullius (Cicero) u. A. ausführliche Belehrung (8.—12. Kap.).

Kaiser haben gemäß den Acten der acht allgemeinen Concilien allezeit diese Concilien veranstaltet; doch kann dieß nicht durch Zwang, sondern nur durch Aufforderung geschehen. Der Kaiser muß als Wächter des Glaubens das Bedürfniß eines allgemeinen Concils dem Papste zur Anzeige bringen, und ihn um Einberufung an einen bestimmten Ort angehen, wie Valentinian und Marcian bei Leo verfuhren. Nach diesem Vorgange müssen die Kaiser die Sachen des Glaubens Allen vorlegen und Alles mit geziemender Ehrerbietung ohne allen Zwang und Nöthigung besorgen. Sie haben darüber zu wachen, daß aller Tumult vermieden, und die nicht Berechtigten ausgewiesen werden, wie die Kaiserin Pulcheria auf dem nachher nach Chalcedon verlegten Concil von Nicäa verfuhr. Da der Papst vermöge des Principats im Priesterthum befehlende Gewalt über die Bischöfe und alle Gläubigen hat, so hat er den Bischöfen und berechtigten Gläubigen zu befehlen, daß sie sich versammeln. Ohne ihn kann keine allgemeine Synode abgehalten werden. Der Kaiser muß daher zuerst den Papst zur Synode einladen. Beschickt er, obwohl eingeladen, die Synode nicht und erscheint er nicht selbst, so darf man nicht sogleich gegen ihn vorfahren, außer es sei dringende Nothwendigkeit, die kein Gesetz kennt. Ist dieß nicht der Fall, so muß man, wenn der Papst sich der durch den

Kaiser veranstalteten Versammlung widersetzt, jenem Folge leisten. Entsteht aber allgemeine Gefahr für die Kirche, wenn die Zusammenberufung aus Nachlässigkeit oder Widersetzlichkeit des Papstes unterbleibt, so kann auch der Kaiser die Abhaltung der Synode befehlen; denn obgleich das Priesterthum dem Kaiserthum übergeordnet ist, wie die Seele dem Leibe, allen aber der Papst, so wendet man sich doch, wenn alles das nicht eintrifft, um dessentwillen diese Anordnung getroffen ist, weil Alles zur Enthaltung der Kirche angeordnet ist, zu den geeignetsten Mitteln, um dieses Ziel zu erreichen, ohne sich um die bestehende Ordnung, die in diesem Falle unnütz ist, zu bekümmern (13.—15. Kap.). Freilich eine sehr elastische, der positiv-rechtlichen Anhaltspunkte entbehrende Lösung, welche die scharfen Grenzlinien übersieht, die Cusa selbst (C. 3—5) zwischen geistlichem und weltlichem Regiment gezogen hat! (13.—15. Kap.)

Auf den allgemeinen Concilien führte der Kaiser entweder persönlich oder durch Bevollmächtigte den Vorsitz [1]); auch die vornehmsten oder intelligentesten weltlichen Fürsten, welche der Kaiser einladet, können außer den Churfürsten, die gleichsam Eine Person mit dem Kaiser bilden (wie die Cardinäle mit dem Papste, s. II. Buch) dem Concil anwohnen. Uebrigens haben die weltlichen Fürsten, wenn sie auch auf Befehl des Kaisers anwesend sind, keine Stimme. So in der vierten Sitzung des achten Concils. Zur Vermeidung mancher Störungen, die von Seiten der weltlichen Fürsten in Beziehung auf den Rang entstehen könnten und wirklich entstanden sind, macht Cusa einen Vorschlag in Betreff dieser Rangordnung. Der Kaiser hat auf streng canonisches Verfahren bei dem Berathen und Beschließen zu sehen. Die Gültigkeit der Synodalbeschlüsse hängt nicht von der kaiserlichen Erlaubniß, sondern von der Zustimmung Aller zu den vorgelesenen Beschlüssen ab. Die Kaiser haben öfters Ermahnungen und freundliche Zureden angewendet. Sie haben für strengen Vollzug der Beschlüsse zu sorgen. Dieß wird durch Anführung einer längeren Rede des Kaisers Basilius am Ende des achten allgemeinen Concils nachgewiesen und daran die Bitte an Kaiser Sigmund, diesen „zweiten Basilius" gerichtet, er möge in die Fußstapfen dieses Freundes Christi eintreten. Besonders

1) Diese Behauptung stimmt mit den Acten der allgemeinen Concilien nicht überein. Inwiefern Cusa durch die den Kaisern einigemal gegebene Benennung „Präsident des Concils" irregeleitet werden konnte und welches der wahre Sachverhalt war, s. Hefele, Conciliengeschichte, I. B., S. 24—38.

sorge er dafür, daß die Heerde Christi durch gute Hirten, nicht durch Miethlinge geleitet werde. Der Mensch ist ein edles Geschöpf; er will mehr geleitet, als genöthigt werden. Wird ja schon ein wildes Thier durch eine freundliche Hand gesänftigt. In einem längern Passus aus der sechsten Sitzung des achten allgemeinen Concils wird gezeigt, wie man besonders Schismatiker durch Liebe und Sanftmuth zur Rückkehr bewegen müsse. Dieselbe Milde empfiehlt nun Cusa dem Kaiser Sigmund gegenüber den schismatischen Böhmen: „Zeige, frommer Sigmund, Nachfolger des Basilius, Deine kaiserliche Milde und mache von dem nun Vorgelesenen den entsprechenden Gebrauch! Gewinne durch Bitten und Menschenfreundlichkeit die, welche den Weg des Heils verlassen haben, besonders die Bewohner Deines berühmten Königreichs Böhmen, wobei Dir das oben erwähnte Epanagnostikon gute Dienste leisten mag. Erwäge, mit welchem Eifer die früheren Kaiser für das Gedeihen des orthodoxen Glaubens gesorgt haben; nicht geringer sei Dein Eifer in der Rettung Derer, die längst der Kirche einverleibt sind. Alles Mögliche geschehe auf dem Wege der Milde und Sanftmuth! Wenn Christus, der Bräutigam der Kirche, auf diese Unternehmungen herabsieht, wird er ohne Zweifel den Bitten der Liebe eine wunderbare Wirkung verleihen. Wenn, was die Liebe verlangt, in der gehörigen Ordnung geschieht, wird es an dem Siege nicht fehlen. Hartnäckige, Stolze, diabolisch Gesinnte können den mit der Liebe Christi Gewaffneten, die nur seine Ehre suchen, nicht schaden. Wohlan denn, christlicher Fürst! vermittelst dieses heiligen Concils möge durch Deine süße Gewalt der Ueberredung ihre grausame Rohheit gesänftigt werden! Dann werden sie, wiewohl der Geist des Herrn ihnen nicht mit Einemmale eingegossen werden kann, sanfter geworden, durch ihren täglichen Umgang mit den Christgläubigen in sich gehen und zuletzt einsehen, daß es Thorheit war, daß sie, auf die eigene Weisheit sich stützend, sich gegen die gemeinsame Lehre der Katholiken erhoben haben. Man muß eben diese Sache mit dem größten Eifer und unermüdet auf unzählige Arten behandeln, damit endlich der verruchte Satan besiegt werde, der die Herzen, die er einmal in Besitz genommen, nicht leicht wieder verläßt. Du hast, o Fürst! von Oben eine bewundernswürdige Gabe, gleich dem großen Basilius, mit der tiefsten Weisheit auch bei den größten Hindernissen Spaltungen in Einheit umzuwandeln. Das hat Deine erhabene Weisheit in Constanz bewiesen, als der Streit der schismatischen Päpste noch dauerte, wie dasselbe

Basilius in der achten Synode zu Constantinopel that, als die Patriarchen Photius und Ignatius sich bekämpften. Du hast auf diesem heiligen Basler Concil Dich bemüht, nicht ohne die größte Anstrengung, den heiligen Vater, unser Haupt, Eugen unter die Glieder der Kirche zur Einheit zurückzuführen, wie das Gleiche Basilius auf einem andern Concil zu Constantinopel mit den sich dem Patriarchen Ignatius widersetzenden Bischöfen gethan hat. Es bleibt Dir nun nur noch übrig, daß Du die, an welchen es in Deinem berühmten und blühenden Königreiche Böhmen noch zu vollziehen ist, zurückführest, wie Aehnliches Basilius an den Bilderstürmern vollbracht hat. Nicht ohne göttliche Anordnung bist Du Kaiser zu einer Zeit, welche den Stürmen der Zeit, in welcher Basilius lebte, so ähnlich ist. Folge seinen Fußstapfen und vollführe, von Gott erleuchtet, das Gleiche! Doch es ist überflüssig, den Eifrigen anzuspornen. Mehr als jedes noch so beredte Zureden treibt Dich der eigene, verständige Sinn zu diesem heiligen Werke. Nicht länger will ich Dich, bester Kaiser! durch Worte ermüden" (16.—24. Kap.).

2) Die Reichstage sind in ihrer Art, was die allgemeinen Synoden der Priester. Den Vorsitz hat der Kaiser; er beruft sie. Mitglieder sind die Könige, die Churfürsten, Fürsten, Grafen, die Präsidenten der Provinzen als Repräsentanten derselben, die Rectoren und Magister der großen Universitäten und Einige aus dem Senatorenstande. In den Reichstagen ist das ganze Reich repräsentirt; daher werden ihre Beschlüsse willige Aufnahme finden. Es gab auch unter Dagobert zu Köln, Karl dem Großen, Hildebert u. A. Versammlungen, welche besondere Gesetze für besondere Theile des Reichs gaben, andere für Alemannen, Bojaren, Ribuarier, Burgundionen, Longobarden, Sachsen. Cusa meint die Aufzeichnungen der alten Volksrechte und fügt bei, er habe gefunden, daß diese Gesetze sich noch vielfach, mehr auf dem Lande als in den Städten, wo besondere Stadtrechte zur Ausbildung kamen, in Geltung erhalten haben. Jene Versammlungen wurden von den Königen jährlich 1—2mal abgehalten, besonders zur strengen Bestrafung von Ruhestörung, Meineid &c. Die Furcht hielt vor Raub, Verweigerung des Gehorsams &c. zurück. Niemand konnte dem Richterspruche dieser Versammlung entgehen, ihn recusiren. Die Beschlüsse vollzog der Kaiser mit Hilfe der bewaffneten Macht [1]).

1) Es sind die sog. Sendgerichte gemeint.

Keine Institution hat jemals nicht bloß den Unterthanen, sondern der ganzen Kirche mehr genützt; nichts kann daher heilsamer sein, als die Wiedereinführung derselben (25. Kap.).

3) Ich rede nun von dem Zustande des Reichs in seiner Blüthe, um darnach die jetzigen Gebrechen und den Verfall ermessen zu können.

Unter Otto I. vergrößerte sich das römische Reich ungemein; Ungarn, Böhmen, Dänemark, Norwegen, Sorabien, Preußen rc. wurden theils durch ihn, theils nach ihm dem Reiche und dem katholischen Glauben unterworfen. Die höchste Sorge aller Kaiser war Beschützung und Verbreitung des Glaubens. Das Reich wurde wahrhaft kaiserlich (imperative) regiert, denn das Wort des Kaisers war gewappnet mit Kraft und Leben. Es gab kein Gesetz, das der Hochgestellte ungestraft übertreten durfte. Wenn ein Gesetz nicht empfindliche (pungitive) Schärfe hat, so ist es als stumpf unbrauchbar; die verderbliche Begierde muß durch die Zügel des Gesetzes zurückgedrängt werden. Ein Gesetz, das keine bessernde Kraft hat, hat sein Leben verloren und kann nicht mehr Gesetz genannt werden, wie ein Todter kein Mensch mehr ist. Damals nun waren die Gesetze in Kraft und die kaiserlichen Befehle wurden gefürchtet. Damit die Strenge der Gesetze durch beständige Uebung erstarke, wurden jährlich sehr ansehnliche Fürstenversammlungen gehalten, in denen keiner auch noch so mächtige Uebertreter des Gesetzes ungestraft davon kam. Man mußte den Ausspruch nicht nur des Kaisers, sondern auch der Fürsten, ja selbst der Eltern und vertrautesten Freunde geduldig sich gefallen lassen. Jeder mußte wegen des dem Reiche geleisteten Eides das Gesetz billigen und nach demselben im vorkommenden Falle selbst gegen seinen eigenen Sohn sprechen. Daher denn allgemeiner Friede und ein glückliches Vaterland (26. Kap.).

Nach Otto I. richtete Otto II., da es schwer war, ein so großes Reich in sicherm Frieden zu erhalten, den Fußstapfen seines Großvaters, Heinrich's I. folgend, seine Gedanken auf die schirmende Macht der Kirche, indem er erwog, daß durch Könige den Kirchen Vieles geschenkt worden sei, das sich des größten Friedens erfreut. Weil eine gewisse fromme Scheu das Gottgeweihte vor Gewalt sichert, glaubte er, ewiger Friede könne den Reichsunterthanen gewährt werden, wenn zeitliche Besitzungen an die römischen und andere Kirchen mit der Verpflichtnng zu gewissen Leistungen angeschlossen würden. Dieß erhöhe den religiösen Cult und trage zur Erhöhung der Religiosität bei, wenn

auch die Bischöfe, mit großer Macht ausgerüstet, den weltlichen Fürsten beigegeben würden; es könnte kein öffentliches Vergehen von Räubern, Plünderern, Brandstiftern unterstützt werden, wenn die kirchliche Macht mit Nachdruck dem Starken entgegenzutreten im Stande sei; Raubritter und Unterdrücker der Armen könnten dann so bekämpft werden, daß das Volk ohne Beschwerniß sich frei bewege. Aber auch für ganz ruhige Zeiten hielt Otto II. diese Einrichtung sehr nützlich, weil durch jährliche Leistungen, die jeder Kirche nach der Größe ihres zeitlichen Besitzes auferlegt würden, der Stand des Reichs erhalten werde und andere Nutznießer immer nur durch das Reich und ohne Nachfolge [1]) eingesetzt werden könnten, wie auch Jeder abgesetzt würde, sobald auf die Klage des Kaisers oder einer Synode ein Erkenntniß anderer Bischöfe gegen ihn gefällt würde. So unterschied sich der zeitliche Besitz der Kirche wenig von dem kaiserlichen und verblieb zum großen Vortheile des Reichs immer bei Kaiser und Reich. (27. Kap.) Es bestand früher die Verordnung, daß Herzoge, Fürsten und Grafen, die auf Befehl des Kaisers ein öffentliches Amt widerruflich verwalteten, von ihrer Verwaltung der Reichskammer (publico aerario) Rechenschaft ablegen mußten. Hatten die Väter das Amt gewissenhaft verwaltet, so sollte es den Söhnen nicht entzogen werden, damit die Väter nicht habsüchtig wären und die Leute bedrückten. Damit aber dem Kaiser von seinem Gebiete durch Zunahme der Macht der Bediensteten nichts entzogen werde, wurden die Feudalstatuten eingeführt mit dem Eide der Treue; aus demselben Grunde wurde die Häufung von Feudalgütern durch ein Gesetz verboten. Eidbrüchigen wurden die Reichsgüter entzogen und zur Vermeidung des Neides öfters der Kirche zugetheilt (applicarunt). Zu den verständigsten Einrichtungen der Kaiser gehörten die Schöffengerichte, in welchen aus dem Volke genommene Schöffen, die zu schwören hatten, daß sie nach Gewissen und bestem Wissen richten wollen, den Wahrspruch fällten (dictatores sententiarum erant), damit es nicht in der Macht des Vorsitzenden stehe, die Untergebenen willkürlich nach der subjectiven Stimmung (juxta motum animi sui) zu strafen. Der Kaiser war damals der Staatsanwalt (habens publicam defendendae pacis personam) zur Aufrechthaltung des Friedens, und

---

1) so daß also Verwandlung in ein **erbliches** Besitzthum, wie es bei Reichslehen in den Händen weltlicher Fürsten nur zu häufig vorkam, nicht zu befürchten war.

hatte hiezu ein auf Reichskosten besoldetes Heer. Er wurde vom Volke als Vertheidiger des Vaterlands, Beschützer der Freiheit, Stütze der Unterdrückten, strenger Bestrafer aller Unruhen verehrt, angebetet; mit Recht war, wer gegen ihn sich verfehlte, als Majestätsverbrecher betrachtet, weil er gegen den Vater des Vaterlands frevelte. (28. Kap.)

Hieraus läßt sich der große Rückschritt im heutigen Zustande des Reichs ermessen, da fast nichts mehr von all dem in Uebung ist. Dahin ist alle Sorge für das Gemeinwohl, die Zügel sind schlaff und Jeder überschreitet ungestraft die Gesetze. Wo sonst Verehrung mit Furcht und Zittern war, herrscht jetzt Geringschätzung und Verachtung. Alle Gesetze sind wie Spinnengewebe; kaum die kleinsten Mücken können in denselben festgehalten werden, nicht wie einst, wo die ungestümen Uebertreter der Gesetze von dem Gesetze wie die Wildschweine in den dichtesten, weit sich ausdehnenden Netzen gefangen wurden. Alle sorgen nur für ihren Privatvortheil. Durch die Sorglosigkeit der Kaiser, welche allein durch Frömmigkeit das Mangelhafte reformiren zu können meinten, hat alle Censur aufgehört und Rebellen bleiben unbestraft. Aus dem Einen Reiche sind viele Fürsten und Mächtige geworden, während das Reich selbst abgenommen hat. Was nützet der zeitliche Besitz der Kirchen dem Gemeinwesen, dem Reiche, den Unterthanen? Wenig oder nichts! Es wurde dem Kaiser Otto von einer römischen Synode anempfohlen, die Investituren der Bischöfe ohne Geld zu ertheilen. Ob aber der Papst dem Kaiser nur die Investitur entzogen habe, das haben wir gesehen; denn nicht etwa bloß die Investitur ohne Annahme von Geld hat der Papst an sich gezogen, sondern auch so viel an Geld, daß Deutschland dadurch nicht bloß beschwert, sondern geradezu ruinirt ist. Ein wahrer Heißhunger nach dem irdischen, mit den Kirchen verbundenen Besitze befällt jetzt die ehrgeizigen Bischöfe; sobald sie bestätigt sind, sehen wir sie offen ausüben, um was sie sich vorher beworben haben; alle ihre Sorge geht nur auf das Zeitliche; um das Geistliche kümmern sie sich nicht. Das war nicht die Absicht der Kaiser; es sollte nicht das Geistliche vom Zeitlichen verschlungen werden, das sie nur zur Erhöhung des Geistlichen den Kirchen gegeben. Alles dieses, o schmerzlich ist es! geschieht jetzt mit Verkehrung der wahren Ordnung. Und weil keine Canones mehr beobachtet werden, gibt es keine Einschränkung, Zucht und Strafe. Ueberdies schadet dieses weltliche Regi

ment der Kirche, dem Gemeinwesen und den Untergebenen sehr viel. Während die Kirchen unbesetzt sind, schweben sie immer in der Gefahr eines Schisma oder sie haben jedenfalls zu fürchten, daß unter weltlicher Administration von ihnen mehr als von andern eingetrieben wird [1]). Denn folgt die Besetzung durch Wahl, so führt die Bewerbung eine Theilung der Stimmen herbei, erfolgt sie durch die Curie, so läßt sich diese leichter für den Mehrbietendeu bestimmen. Unter allen diesen Mißständen leiden am Ende nur die armen Untergebenen. Die Curie schöpft das Fett ab, und was das Reich beigebracht und für den Gottesdienst und das öffentliche Wohl auf's Beste angeordnet hat, wird von Habsucht und Begierde durch Scheingründe und neu ersonnene Sophismen total verkehrt: das Kaiserliche wird zum Päpstlichen und das Geistliche zum Zeitlichen. (29. Kap.)

Ein anderer verderblicher Uebelstand ist der, daß der Kaiser, der doch nur Verwalter zum Besten des Gemeinwesens ist, oft durch Verträge mit den nur das Ihrige suchenden Churfürsten zur Regierung gelangt. Nachdem er sich die kaiserliche Gewalt widerrechtlich angemaßt hat, wagt er wegen des Eides, mit dem er sich gegen die Churfürsten verpflichtet hat, nicht, meist widerrechtlich

---

1) Stumpf, „die politischen Ideen des Nicolaus von Cues", S. 60 sagt, ich sei durch den Druck- oder Sprachfehler in der allerdings etwas unklaren Stelle: aut quod exactionari plus debeant aliis sub saecularibus existentes st. *existentibus* zu obiger Uebersetzung, die ich schon im ersten Theile meiner Monographie S. 80 gegeben habe, veranlaßt worden. Ich gieng aber bei der Uebersetznng für's Erste davon aus, daß die schwierige Lesart in der Regel die größere Vermuthung der Wahrheit für sich hat. Es lag einem Abschreiber näher: aliis sub saecularibus *existentibus* zu schreiben, als: existentes. Sodann ist ausdrücklich von den Gefahren die Rede, welchen die Kirchen, während sie unbesetzt sind, ausgesetzt sind. Nun ist es aber bekannt, daß erledigte Bisthümer öfters weltliche Administratoren für ihre Temporalien erhielten, so daß der Sinn ist: wenn auch das größere Uebel eines Schisma an ihnen vorübergeht, so haben sie jedenfalls während der in der Sedisvacanz bestehenden Administration mehr als andere Kirchen, die ihre Oberhirten haben, an Abgaben zu entrichten. In der Hauptsache stimmen beide Auslegungen ganz gut zu den folgenden Worten: et omnia illa gravamina adveniunt pauperibus subditis: sowohl, der durch Wahl Eingesetzte, als auch der durch die Curie Ernannte legen erhöhte Abgaben auf, jener, um die zur Gewinnung der Stimmen gemachten Auslagen, dieser um die für die Ernennung zu entrichtende Taxe wieder einzubringen.

in Besitz genommene Reichsgüter zurückzufordern oder Zölle, welche die Unterthanen beschweren, abzuschaffen, das von seinen Vorfahren unüberlegt, ohne alle Uebereinkunft, aus ungeordneter Liebe, Gunst oder Verwandtschaft Geschenkte oder Verpfändete wieder einzuziehen. So mißbrauchen die Churfürsten, indem sie nur ihren Vortheil suchen, die ihnen anvertraute Gewalt, weil sie dieselbe statt zum Wohle des Reichs zur Auflösung desselben anwenden. Sie sollten dem Kaiser beistehen, damit er stets ein Mehrer des Reichs sei, aber weil sie selbst ihn sich verpflichteten, sie im Besitze der Reichsgüter zu lassen, so schweigen sie, wenn sie den Kaiser das Gleiche thun sehen, um nicht sich selbst zu verurtheilen. O der großen Blindheit! Mögen die Fürsten doch ja nicht glauben, daß sie von den Gütern des Reichs sich bereichern und auf die Dauer bestehen können! Denn wenn Alle nur auf Vergrößerung ihres Besitzes bedacht sind, das Reich dagegen zu nichte wird, was folgt daraus Anders, als die Auflösung des Reichs? Denn wenn keine größere conservative, den Frieden aufrecht erhaltende Macht da ist, so wird der Neid und die steigende Habsucht Krieg, Spaltung und Trennung verursachen und wie jedes in sich getheilte Reich geht das ungerecht Erworbene zu Grunde. Es täuschen sich also die Fürsten, wenn sie zu dem Zwecke von allen Seiten dem Reiche Gehörendes an sich ziehen, um mächtiger und stärker zu werden; denn wenn sie alle Gewalt und alle Glieder des Hauptes zerrißen und zerfleischt haben, so hört die Ordnung im Reiche auf; denn es ist kein Erster mehr da, an den man recurriren kann, und wo keine Ordnung, da ist Verwirrung, und wo Verwirrung, da ist Keiner sicher. Indem die Adeligen unter sich hadern, werden Solche, welche alles Recht in den Waffen suchen, sich erheben, und wie die Fürsten das Reich, werden Volksanführer die Fürsten verzehren. (30. Kap.)

Sodann sehen wir heut zu Tage im Richterstande theils die größte Verwirrung, theils keine Gerechtigkeit. Aus (falscher) Ehre trennt man Ehre und Recht. (Honore honor distinguitur a jure). Adelige glauben, sie dürften auch die größten Bezirke erlaubter Weise besetzen, wenn sie auch zugeben müssen, daß sie kein Recht auf dieselben gehabt haben, noch haben. Durch die Gemeinheit der Absagebriefe (diffidationes) meinen sie ihre Ehre zu retten und was sie nach übergebenem Absagebriefe aus irgend einem erdichteten oder sonst

nichtssagenden Grunde gewaltsam an sich gerafft haben, öffentlich oder geheim, das meinen sie in erlaubter Weise zu besitzen, auch wenn es Güter der Kirche oder Cleriker sind. O freche Kühnheit, wider alles Gesetz und Recht! O des ungerechten Urtheilsspruches, der das Ehrenhafte vom Rechte trennt und das Ungerechte mit Ehren zu besitzen behauptet! Aus guten Gründen ist festgesetzt, daß jede Absage ohne die hinzukommende Einwilligung des obersten Richters unehrenvoll und ungerecht sei und daß diejenigen als Straßenräuber zu behandeln seien, welche die Güter ihrer Gegner in der genannten Weise besetzen. Es ist klar, daß das Kirchenvermögen nicht dem einzelnen Prälaten oder Cleriker gehört und das Vergehen eines Prälaten nicht der Kirche selbst zum Nachtheile gereichen kann. Wie glaubst also du Adeliger! es sei eine ehrenvolle Absage, die du einem Cleriker oder Ordensconvente oder Prälaten schreibst? Das für ehrenvoll zu halten, was als Sacrilegium mit Excommunikation verbunden ist, wer könnte so wahnsinnig sein? Wenn dem Laien sogar durch das göttliche Gesetz verboten ist, einen Cleriker nach Gutdünken gefangen zu nehmen und übel zu behandeln, welche Kraft wird dann deinem flüchtig hingeschriebenen Absagezettel innewohnen (quam credis virtutem tuae fabricatae diffidationis schedulae inesse), daß du meinst, es ruhen alle göttlichen und menschlichen Rechte und seien wie todt, wenn du dein Brieflein hinausschickst? Ein offenbar ungeheurer Irrthum, der leider in neuerer Zeit in mehreren Gegenden Deutschlands überhand genommen hat, durch den Gott beleidigt, der öffentliche Friede und jeglicher Besitzstand gestört wird. Doch wer könnte Alles aufzählen, was in unserer Zeit ungerechter Weise aufgekommen ist und auf die ungerechteste Weise in Schutz genommen wird, einzig deßwegen, weil Gesetze und Canones ihre Kraft verloren haben und Wächter, Vollstrecker und Hirten fehlen? (31. Kap.)

4) Diesen Verunstaltungen und bedenklichen Zuständen muß schleunig und mit Umsicht begegnet werden, weil eine tödtliche Krankheit das Reich befallen hat; wenn man gegen sie nicht schnell die heilenden Mittel anwendet, so erfolgt unzweifelhaft der Tod. Vergebens sucht man dann das Reich in Deutschland; Fremde werden unsere Länder nehmen und uns unter sich vertheilen; wir werden die Unterthanen einer fremden Nation werden. B e s s e r k a n n m a n a b e r n i c h t V o r k e h r u n g t r e f f e n , a l s d u r c h d i e s c h o n b e k a n n t e n u n d e r-

probten alten Wege, welche wir durch Reformation zu betreten haben.

Das Erste ist die Anordnung jährlicher Reichsversammlungen. Noch auf diesem heiligen basler Concil muß der Anfang gemacht und für die Zukunft eine Regel gegeben werden. Es möge daher der gnädigste Kaiser, wie er denn stets großes Interesse für das Reich hatte, alle großen Reichsfürsten beider Stände einberufen. Er stelle ihnen die klägliche Lage des Reichs dar, er eröffne, was sich in Italien und der Lombardei an kräftigen Hilfsmitteln vorfindet, was in dem arelatensischen Reiche und in ganz Deutschland noch übrig geblieben ist; er stelle dann vor, wohin es in Kurzem kommen müsse, wenn nicht bald geholfen werde; er erwarte Hilfe von denen, welche allezeit die Treuesten waren und es noch sind, überdies durch Eid und Gelübde verpflichtet. Auch über die Nachfolge werde eine Ordnung von ihm festgesetzt [1]). (32. Kap.)

Weil aber ein so tiefer Verfall nicht auf einmal beseitigt werden kann, so werde eine Ordnung in den Verbesserungen eingehalten. Nächst den jährlichen Reichsversammlungen handelt es sich um die Herstellung der Rechtspflege. Es dürfte anzuordnen sein, daß zwölf oder mehrere Gerichtshöfe in den dem Reiche unterworfenen Provinzen so angeordnet werden, daß jeder Gerichtshof aus drei Richtern besteht, nach dem dreifachen Stande der Adeligen, Cleriker und Bürger. Diese Richter sollen über alle Prozesse, die in dem ihnen zugewiesenen Bezirke anfallen, über was immer für Personen, auch Cleriker, wenn es die Temporalien, die vom Reiche abhängen, betrifft, zu erkennen befugt sein, theils als Appellationsinstanz vom ordentlichen Richter, theils als erste Instanz, wenn Kläger oder Beklagter dem gewöhnlichen Richter nicht unterworfen ist, wie die Fürsten, oder wenn der ordentliche Richter recusirt wird. Von dieser ersten Instanz geht dann die Appellation an den Reichstag. Vorladung und Erkenntniß erfolge durch den Richter des betreffenden Standes, jedoch werde kein definitives Erkenntniß gefällt, außer nach gemeinsamer Berathung aller drei Richter, welche in schwierigen Fällen juristische Gutachten einziehen

1) Stumpf, l. c. S. 66 bemerkt hiezu: Wie es scheint, hat Cusa hier mit feinem Tacte das Schreiben zu Grunde gelegt, welches Sigmund selbst am 30. Jan. 1412 von Ofen aus an die deutschen Reichsstände erließ. Wenigstens zeigt obige Stelle in Ton und Gedanken ganz eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem Anfange des kaiserlichen Briefs.

sollen. Die Mehrzahl entscheidet. Die Richter sollen die Vollmacht haben, ihren Ausspruch zu vollziehen durch Bann und den weltlichen Arm, Geldstrafen, die der Reichskasse zufallen, und andere Strafen. Die Richter sollen eine Besoldung aus der Reichskasse erhalten. (33. Kap.)

Es werde ein Gesetz gegeben, daß es Niemand bei der auf Diebstahl und Straßenraub festgesetzten Strafe erlaubt ist, aus was immer für einem Grunde die Güter eines Andern zu überfallen oder ihm oder den Seinigen durch Absage Schaden zuzufügen. Der Ausspruch der Richter, welchen auch Repressalien gegen den Widerspenstigen gestattet sind, entscheide über Recht und Unrecht. Zeigt sich ein Gericht im Vorgehen nachlässig, so sollen die Güter der Richter eo ipso confiscirt werden. Es muß aber dieses Gesetz durch gemeinsame Uebereinkunft Aller verfaßt, von Allen unterschrieben und in die Provinzen geschickt werden, damit es angenommen, besiegelt und eine Abschrift in jeder Provinz aufbewahrt werde. Zu diesem Gesetze komme noch ein anderes, in welchem bestimmt wird, daß Jeder, er sei ein Fürst oder ein Anderer, der gegen seine eigene Unterschrift handelt, gegen sich selbst ipso facto die Ehrlosigkeit ausspricht. Der Kaiser ist in diesem Falle berechtigt, wenn es ein Fürst ist, alle Güter desselben in den Reichsfiscus einzuziehen, wenn ein gewöhnlicher Laie, sie zu confisciren; wenn ein Cleriker, so soll er durch eine Synode von Clerikern abgesetzt, die Verwaltung der Temporalien ihm entzogen und ein provisorischer Verwalter aufgestellt werden. (34. Kap.)

Es werde ein jährlicher Reichstag um Pfingsten in Frankfurt, welches sich durch seine Lage und andere Umstände hiezu am besten eignet, angeordnet, zu dem sich alle Richter und Churfürsten in eigener Person ohne Pomp und vielen Aufwand versammeln. Es präsidire hier der Kaiser in Person oder statt seiner der erste Churfürst. Gegenstände der Berathung seien die Reichsangelegenheiten, etwaige Reformvorschläge und die Appellationsfälle. Für ganz wichtige Angelegenheiten werde eine außerordentliche Plenarversammlung aller Fürsten einberufen, die jährliche Versammlung aber nie unterlassen. Aus jeder Hauptstadt, Bischofsstadt und freien Reichsstadt soll wenigstens Ein Abgeordneter [1]) zum Frankfurter Reichstage kommen. Durch einen Eid sollen Alle zur besten Berathung des öffentlichen Wohles

1) Es war dieß gewissermaßen ein in den Reichstag eingefügtes bürgerliches Element, zunächst nur für die Rechtspflege, übrigens ein Keim, der einer weitern Entwicklung fähig war.

verpflichtet werden. Hier sollen die Rechtsgewohnheiten der einzelnen Provinzen geprüft und soweit möglich den allgemeinen Observanzen angepaßt werden [1]). Alle verfänglichen Prozeßformen sollen aufgehoben werden, weil oft das schlichte arme Volk durch die Plackereien der Richter auf die ungerechteste Weise wegen eines Formfehlers den ganzen Prozeß verliert, nach dem Spruche: qui cadit a syllaba, cadit a causa, wovon ich oft Beispiele in der trierer Diöcese gesehen habe [2]). Die Richter haben die Rechtsgewohnheiten ihrer Bezirke aufzunehmen und dem Reichstage zur Prüfung vorzulegen. (35. Kap.)

Die Reichsfürsten müssen eine strenge Wahlinstruction erhalten; sie sind unter einem Eide zu verpflichten, durch keine Abmachungen, Bestechung oder Privatvortheil, sondern einzig durch die Rücksicht auf das allgemeine Wohl, die Erhaltung und Ehre des Reichs sich vor Gott und in ihrem Gewissen bei der Kaiserwahl leiten zu lassen. Wer dagegen handelt, soll beständiger Infamie verfallen und wegen des Verbrechens der verletzten Majestät bestraft werden. Die Städte und Burgen des Reichs in ihre Hände zu bekommen, um Zölle und andere Privatvortheile sich zu verschaffen, haben die Churfürsten durch ungerechte Abmachungen die Kaiserwahlen auf das Schändlichste verunstaltet. Alles dieses muß auf einem allgemeinen Reichstage untersucht und jeder Churfürst dadurch in die Lage versetzt werden, sein Wahlrecht frei und unbefangen auszuüben. (36. Kap.) Cusa bringt ein eigenthümliches Wahlverfahren in Vorschlag, welches mit mathe-

1) Unter den vielen schlechten Rechtsgebräuchen, die es in Deutschland gebe, führt Cusa besonders an die Zulassung des Eides gegen Jedermann und gegen jede Anzahl von Zeugen. Sehr treffend bemerkt Stumpf l. c. S. 70 zu Cusa's Vorschlag über Revision der Rechtsgewohnheiten: „So wollte er, der sich an dem großartigen, mit logischer Consequenz aufgeführten Baue des römischen Rechts gebildet hatte, seinem Volke keineswegs ein todtes, fremdes Recht aufdrängen, sondern vielmehr mit jenem kräftigen Gefühle für volksthümliche Rechtsentwicklung, welches ihn auszeichnete, dem deutschen Rechte, wie Carl Hagen sehr gut bemerkt, die Möglichkeit einer lebendigen Fortbildung und innerlichen Erneuerung verschaffen dadurch, daß es Veraltetes und Unverständliches von sich ausstieß und aus dem Zerfahren in beschränkte Besonderheiten sich zu einem allgemeinen, vollern und bildungsfähigern Inhalte emporschwang. Zum Unglück für die Nation ist auch diese so bedeutsame und großartige Idee des vortrefflichen Mannes nicht zur Ausführung gekommen."

2) Das Unterliegen bei einer Prozeßführung wegen Nichtbeachtung einer Form war für Cusa Veranlassung, die anfänglich ergriffene Rechtspraxis mit dem geistlichen Stande zu vertauschen.

matischer Sicherheit wie ein Rechenexempel die Wahl zum Ausdrucke der gemeinsamen Uebereinstimmung machen und vielem Betruge vorbeugen soll. Nachdem der hl. Geist angerufen ist und in einer Discussion die geeigneten Candidaten aufgestellt sind, erhält jeder Wähler so viele Zettel, als es Candidaten sind. Auf jedem Zettel wird der Name eines Candidaten aufgezeichnet und unter diesem Namen eine Reihe von Ziffern von 1 bis zur Summe der Candidaten, etwa 10. Nun schreibt jeder Wähler unter den Namen desjenigen Candidaten, den er nach bestem Wissen und Gewissen für den geeignetsten hält, die höchste Zahl, also 10. Er taxirt jeden Candidaten in absteigender Reihenfolge der Zahlen. Die Zettel werden in eine Urne gelegt, aus derselben durch einen Priester gezogen und verlesen; derjenige, dessen Nummern die größte Zahl ausmachen, ist gewählt. (37. Kap.) Einen ähnlichen Vorschlag macht Cusa über das Stimmenabgeben und die Entscheidung über was immer für einen zur Beschlußfassung vorgelegten Gegenstand. (38. Kap.)

Hauptsächlich ist auf Erhöhung der Macht des Reichs hinzuwirken, sonst haben alle getroffenen oder noch zu treffenden Anordnungen keinen Erfolg. Das Leben der Gesetze besteht im Zwange. Diesen Zwang bewacht die Macht und vollstreckt ihn; ohne sie (denn: nitimur in vetitum) kann die gesetzliche Censur und in Folge hievon Friede und Gerechtigkeit nicht lange bestehen. Auch hiezu muß die Reformation den Weg angeben. Früher pflegten Bischöfe, Aebte, Fürsten, Grafen nach der Größe der ihnen untergebenen Provinzen dem Reiche jährliche und tägliche Personal- und Realleistungen darzubringen; davon wurden Söldlinge für das kaiserliche Heer gehalten. Seitdem dieses schützende Heer fehlt, hat das Gemeinwesen viel verloren. Jeder Fürst, jede Grafschaft muß auf ihre eigene Vertheidigung gegen Räuber bedacht sein; daraus entstehen sehr große Unkosten und die dazu verwendeten Unterthanen können nicht ihrer Arbeit frei nachgehen. Es sind die größten Zerstückelungen in allen Gegenden des Reichs entstanden und nirgends findet sich Vertrauen auf bleibenden Frieden. Wenn aber ein gemeinsames Reichsheer zur Erhaltung des Friedens und zum Schutze der Rechtspflege bestünde, so würden viele unnützen Ausgaben (Einzelner) und die große Schwäche des Reichs ein Ende nehmen. Dann könnten die Bischöfe sich ausschließlich ihrem geistlichen Berufe widmen und die Temporalien den Oeconomen anvertrauen. O Gott! wenn Alle, die diesen Vorschlag

billigen, auch zum Vollzug desselben eben so bereit wären, dann würde in unsern Tagen das Reich wieder zu neuer Blüthe gelangen; wenn wir aber lau sind und uns von unserer blinden Begierlichkeit beherrschen lassen, so wird es ohne Zweifel um das heilige Reich und unser Aller Wohl geschehen sein. Gegen die Annahme dieser Vorschläge wird kein Geistlicher und Weltlicher sich mit Grund verwahren können. Die Verwaltung aller Temporalien muß vor Allem nach dem öffentlichen Wohle bestimmt werden. Daher sagt unser vortrefflicher „Landsmann" [1]) Hugo, der vom hl. Victor den Beinamen trägt, in dem Buche über die Sacramente, da wo er vom kirchlichen Besitze spricht, daß diese Besitzungen nie von der königlichen Gewalt ganz getrennt werden können. Im Falle der Noth ist die königliche Gewalt ihnen Schutz, sie sind in der Noth Hilfe schuldig. (39. Kap.)

Auch die ewig dauernden Prozesse, besonders solche, die nicht in der eigenen Provinz entschieden werden, bringen dem Reiche großen Nachtheil. Auch die unbedeutendsten Dinge gelangen so häufig an die römische Curie, wohin nur die wichtigsten Fälle gehören. Um einer Exspectanz willen wird oft das von den Eltern mit Schweiß Verdiente für die Söhne in die Curie gebracht, und nichts dafür zurückerhalten, außer was man schon vorher in der Provinz hatte, etwa ein kleines, von den eigenen Eltern gestiftetes Beneficium [2]). Weil hie und da Beförderungen in der Curie statt finden, strömen Alle dahin, die dort reich zu werden hoffen, vernachlässigen die Studien und religiösen Uebungen, bringen Gold und Silber hin und Papier zurück. Dieß muß auf alle Weise reformirt werden.

---

1) Mit diesem Worte habe ich *Saxo* übersetzt, weil Cusa mit dem ehrenvollen Beisatze zu Hugo gegenüber dessen Wirksamkeit in Frankreich (Paris) seine deutsche Abkunft hervorheben will. Auch II., 29 citirte er eine Ansicht Hugo's und sagt mit Stolz: ***nostri Alemanni*** in omni genere scientiarum expertissimi Hugonis de S. Victore sententia.

2) Stumpf, l. c. S. 61 scheint meine Uebersetzung der Worte: puta beneficiolum forte a propriis parentibus dotatum mit: ein kleines Beneficium, welches auf diese Weise als ein Geschenk der Eltern anzusehen ist," als eine unrichtige zu bezeichnen (das kirchliche Wirken etc. S. 87). Es sollte diese umschreibende Uebersetzung den Sinn der Worte bezeichnen und dieser ist allerdings der: was man als eine Gnade der Curie ansah, war in der That eine Wohlthat, ein Geschenk (die kirchliche Bestätigung des auf das Beneficium Nominirten abgerechnet) der eigenen Eltern.

Niemanden beunruhige, was man gewöhnlich sagt, die weltliche Macht habe sich in die kirchlichen Anordnungen, die durch die päpstliche Auctorität getroffen sind, weder was die Collation der Beneficien, noch was die Gnadensachen und Processe betrifft, einzumischen. Darf sie auch an eigentlich Kirchlichem, z. B. dem Gottesdienste nichts ändern, so hat sie doch für das Wohl des Reichs zu sorgen und es möchte wohl Niemand behaupten, daß jene ehrwürdigen Kaiser, die zum Wohle des Reichs über Bischofswahlen, Collation der Beneficien ꝛc. viele heilsamen Verordnungen erlassen haben, sich geirrt und unbefugt gehandelt hätten. Vielmehr lesen wir sogar, daß römische Päpste selbst sie gebeten haben, Verordnungen für den Gottesdienst, gegen Vergehen von Clerikern zu erlassen. Wendet man hiegegen ein: die Kraft aller dieser Verordnungen hing von der Approbation des apostolischen Stuhls oder der Synode ab, so will ich jetzt darauf nicht näher eingehen, (nolo in hoc insistere), wiewohl ich 86 Kapitel kirchlicher Vorschriften der alten Kaiser gelesen und gesammelt habe, viele andere von Karl dem Großen und dessen Nachfolgern, in welchen auch in Betreff der römischen Päpste und aller andern Patriarchen Anordnungen über Consecration der Bischöfe und Anderes sich finden [1]); und doch fand ich nie, daß der Papst gebeten worden sei, sie zu approbiren oder daß sie nur durch seine Billigung bindende Kraft erhalten hätten, wohl aber findet sich die Erklärung einiger Päpste, daß sie diese Verordnungen verehren. Gesetzt auch, es wäre so, daß jene kaiserlichen Verordnungen über kirchliche Zustände nicht mehr Kraft hätten, oder soweit dieselben in den Canones schon zum Voraus enthalten oder durch Synoden approbirt sind, was man aus dem allgemein verbreiteten Satze beweist: die Reichsgesetze dürfen den Canones keinen Eintrag thun und im Collisionsfalle geht ohne Zweifel der Canon dem Reichsgesetze vor, so würde doch die erwartete Reformation, wenn sie sich an die alten Reichsstatuten hielte, ohne Zweifel an Macht und Auctorität nichts verlieren; denn diese Statuten stimmen mit den Canones vollkommen überein und widersprechen ihnen in keinem Punkte. Wenn daher unser frommer Kaiser sammt der ganzen ihm untergebenen Rathsversammlung in Erwägung der Nöthen des Reichs, der Abnahme des göttlichen Cultus, der Verschlechterung der Sitten in jedem Stande, die heiligen

1) Die nicht ganz klare Stelle heißt im Texte: in quibus etiam de ipso romano pontifice ac aliis omnibus Patriarchis dispositiones, quod de consecrandis episcopis et aliis capere debeant, inveniantur.

Canones und die alten, geheiligten Gebräuche der Vorfahren wieder in Kraft setzen und was denselben im Wege stünde, seien es Privilegien oder Exemptionen oder neue Gebräuche, vereint mit seinem ganzen Rathe abschaffen wollte, welcher Christ, frage ich, könnte behaupten, er habe sich etwas außerhalb seiner Machtsphäre und Auctorität angemaßt? Keine Ueberredung bringe Dich, weisester Kaiser! von dieser heiligen Absicht zurück! Viele erdichten unter dem Scheine des Gehorsams Scheingründe zur Vertheidigung ihrer schlechten Wege und zur Entschuldigung ihrer Vergehen. Allein es suche nur Jeder Christus, den Weg, die Wahrheit und das Leben auf den Wegen unserer Väter! — Hinweg mit den schlechten Wegen, die durch Begierlichkeit, Ehrgeiz und Habsucht betreten wurden. Dann leben die Canones wieder auf, ohne welche der Friede der Kirche nicht erhalten, die Religion kein Wachsthum gewinnen kann!

Noch vieles Andere haben die Könige zu beseitigen: Verhinderung und Bestrafung des Ehebruchs, Diebstahls, Mordes, Meineides, Raubes, der Betrügereien durch Wucher, Spiel, Monopole, des übertriebenen Aufwandes bei Hochzeiten und Exequien, in der Kleidung &c. In allen diesen Dingen muß das öffentliche Wohl das richtige Maß bestimmen (40. Kap.).

Den Beschluß des ganzen Buches bildet eine Darstellung des Verhältnisses zwischen den zwei Brennpunkten alles mittelalterlichen Lebens, dem Papstthum und Kaiserthum, wie es sich nach den Erfahrungen der letzten Jahrhunderte jetzt zu gestalten hätte. Die Auffassung ist vorwiegend ghibellinisch.

Weil durch den Neid und die Lüge des Teufels zwischen Priesterthum und Kaiserthum oft Streit und Spaltung erregt wird, sei es nun über den Vorrang der Macht oder aus Furcht vor dem Verluste der Temporalien, und bei solchem Streit, wie das Evangelium lehrt, jedes Reich sich auflöst und weder Recht, noch Gesetz, noch kirchliche Censur Kraft hat, so muß es aller Orthodoxen ernstes und größtes Bestreben sein, die hierarchische Bedeutung beider Gewalten unverletzt durch das Band der Eintracht zu erhalten. Wenn daher Streitigkeiten auf Anstiften des bösen Feindes, des Friedensstörers eingegeben werden, so bedenke zuerst der römische Papst, daß er als Diener aus dem Stande der Niedrigkeit erhöht worden und daß er, der Höchste, die Pflicht habe, der Diener Aller, nicht ihr Herr zu sein; daß beide Gewalten von Gott seien und in

unserer Zeit der Gnade wahrhaft von einander geschieden. Er frage sich, in welcher Stelle der heiligen Schrift die Macht des römischen Papstes so viele Bekräftigung seiner Hoheit und so entschiedene Befugniß, Gehorsam zu verlangen, erhalte, als die Staatsgewalt in der Stelle des Briefs an die Römer, 13. Kap.; [1]) — ich rede vom römischen Papste, nicht von dem Priesterthum selbst. Jenes war auch die richtige Ansicht der Alten; erst in neuerer Zeit sind aus verwerflicher Schmeichelei Zweifel entstanden. Man gehe nur auf das Alte zurück! Selbst wenn der Papst die Gewalt beider Schwerter hätte, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß der Kaiser den Gebrauch des Schwertes in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse vom Papste habe. Ich frage: von wem hieng die Regierungsgewalt ab, als Paulus an den Kaiser appellirte und Christus selbst die Staatsgewalt anerkannte mit den Worten: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist! Auch die freiwillige Ehrerbietung (von Seiten der Kaiser gegen die Päpste) aus christlicher Demuth begründet keinen Vorzug. Es ließen sich weit mehrere Schriften auffinden, in welchen der römische Papst die Kaiser in weit höherem Grade ehrte und auszeichnete. So heißt es im Briefe des Papstes Agatho an Kaiser Constantin: „alle unterthänigen Prälaten der Kirche, die Diener Eures christlichen Reiches." Der Papst erinnere sich, welch große Geschenke, welchen Schutz bei der drohenden kirchlichen Verwirrung die Kirche von dem römischen Reiche erlangt habe, wie die Kirche mehr als 200 Jahre nach Constantin I. zur Zeit Agatho's von körperlicher Arbeit leben mußte, weil die frühere Sustentation der Kirche durch verschiedenes Mißgeschick allmählig aufhörte und wie die Kirche durch den Staat aus dieser mißlichen Lage befreit wurde. Es genüge ihm der Vorzug, wie der der Sonne über dem Monde und der Seele über dem Körper; nur behaupte er nicht, das Kaiserthum bestehe nur durch ihn und in Abhängigkeit von ihm. Wenn Absetzung von Königen und Kaisern, Uebertragung des Reichs an Andere und Aehnliches den Papst zur Begründung dieses Anspruchs bestimmen sollten, so wisse er, daß auf alles Dieses, wenn es nicht etwa die Bescheidenheit verbieten würde, auf das Ueberzeugendste und gestützt auf die besten Autori-

1) Erklärlich wird uns diese Ansicht, wenn wir uns erinnern, daß nach Cusa die bezeichnenden Worte, in welchen Christus Petrus die oberste Kirchengewalt übertragen hat, als an alle Apostel, ja an die ganze Kirche, deren Repräsentant Petrus war, gesprochen zu betrachten sind.

in Besitz genommene Reichsgüter zurückzufordern oder Zölle, welche die Unterthanen beschweren, abzuschaffen, das von seinen Vorfahren unüberlegt, ohne alle Uebereinkunft, aus ungeordneter Liebe, Gunst oder Verwandtschaft Geschenkte oder Verpfändete wieder einzuziehen. So mißbrauchen die Churfürsten, indem sie nur ihren Vortheil suchen, die ihnen anvertraute Gewalt, weil sie dieselbe statt zum Wohle des Reichs zur Auflösung desselben anwenden. Sie sollten dem Kaiser beistehen, damit er stets ein Mehrer des Reichs sei, aber weil sie selbst ihn sich verpflichteten, sie im Besitze der Reichsgüter zu lassen, so schweigen sie, wenn sie den Kaiser das Gleiche thun sehen, um nicht sich selbst zu verurtheilen. O der großen Blindheit! Mögen die Fürsten doch ja nicht glauben, daß sie von den Gütern des Reichs sich bereichern und auf die Dauer bestehen können! Denn wenn Alle nur auf Vergrößerung ihres Besitzes bedacht sind, das Reich dagegen zu nichte wird, was folgt daraus Anders, als die Auflösung des Reichs? Denn wenn keine größere conservative, den Frieden aufrecht erhaltende Macht da ist, so wird der Neid und die steigende Habsucht Krieg, Spaltung und Trennung verursachen und wie jedes in sich getheilte Reich geht das ungerecht Erworbene zu Grunde. Es täuschen sich also die Fürsten, wenn sie zu dem Zwecke von allen Seiten dem Reiche Gehörendes an sich ziehen, um mächtiger und stärker zu werden; denn wenn sie alle Gewalt und alle Glieder des Hauptes zerrißen und zerfleischt haben, so hört die Ordnung im Reiche auf; denn es ist kein Erster mehr da, an den man recurriren kann, und wo keine Ordnung, da ist Verwirrung, und wo Verwirrung, da ist Keiner sicher. Indem die Adeligen unter sich hadern, werden Solche, welche alles Recht in den Waffen suchen, sich erheben, und wie die Fürsten das Reich, werden Volksanführer die Fürsten verzehren. (30. Kap.)

Sodann sehen wir heut zu Tage im Richterstande theils di[e] größte Verwirrung, theils keine Gerechtigkeit. Aus (falscher) Ehr[e] trennt man Ehre und Recht. (Honore honor distinguitur a jure) Adelige glauben, sie dürften auch die größten Bezirke erlaubter Weis[e] besetzen, wenn sie auch zugeben müssen, daß sie kein Recht auf dieselbe[n] gehabt haben, noch haben. Durch die Gemeinheit der Absage[-] briefe (diffidationes) meinen sie ihre Ehre zu retten und was si[e] nach übergebenem Absagebriefe aus irgend einem erdichteten oder son[-]

nichtssagenden Grunde gewaltsam an sich gerafft haben, öffentlich oder geheim, das meinen sie in erlaubter Weise zu besitzen, auch wenn es Güter der Kirche oder Cleriker sind. O freche Kühnheit, wider alles Gesetz und Recht! O des ungerechten Urtheilsspruches, der das Ehrenhafte vom Rechte trennt und das Ungerechte mit Ehren zu besitzen behauptet! Aus guten Gründen ist festgesetzt, daß jede Absage ohne die hinzukommende Einwilligung des obersten Richters unehrenvoll und ungerecht sei und daß diejenigen als Straßenräuber zu behandeln seien, welche die Güter ihrer Gegner in der genannten Weise besetzen. Es ist klar, daß das Kirchenvermögen nicht dem einzelnen Prälaten oder Cleriker gehört und das Vergehen eines Prälaten nicht der Kirche selbst zum Nachtheile gereichen kann. Wie glaubst also du Adeliger! es sei eine ehrenvolle Absage, die du einem Cleriker oder Ordensconvente oder Prälaten schreibst? Das für ehrenvoll zu halten, was als Sacrilegium mit Excommunikation verbunden ist, wer könnte so wahnsinnig sein? Wenn dem Laien sogar durch das göttliche Gesetz verboten ist, einen Cleriker nach Gutdünken gefangen zu nehmen und übel zu behandeln, welche Kraft wird dann deinem flüchtig hingeschriebenen Absagezettel innewohnen (quam credis virtutem tuae fabricatae diffidationis schedulae inesse), daß du meinst, es ruhen alle göttlichen und menschlichen Rechte und seien wie todt, wenn du dein Brieflein hinausschickst? Ein offenbar ungeheurer Irrthum, der leider in neuerer Zeit in mehreren Gegenden Deutschlands überhand genommen hat, durch den Gott beleidigt, der öffentliche Friede und jeglicher Besitzstand gestört wird. Doch wer könnte Alles aufzählen, was in unserer Zeit ungerechter Weise aufgekommen ist und auf die ungerechteste Weise in Schutz genommen wird, einzig deßwegen, weil Gesetze und Canones ihre Kraft verloren haben und Wächter, Vollstrecker und Hirten fehlen? (31. Kap.)

4) Diesen Verunstaltungen und bedenklichen Zuständen muß schleunig und mit Umsicht begegnet werden, weil eine tödtliche Krankheit das Reich befallen hat; wenn man gegen sie nicht schnell die heilenden Mittel anwendet, so erfolgt unzweifelhaft der Tod. Vergebens sucht man dann das Reich in Deutschland; Fremde werden unsere Länder nehmen und uns unter sich vertheilen; wir werden die Unterthanen einer fremden Nation werden. **Besser kann man aber nicht Vorkehrung treffen, als durch die schon bekannten und er-**

Der Kaiser wende das eben Gesagte auf das Reich an. Der Leib ist aus Knochen, Nerven und Fleisch zusammengefügt. Die Nerven, die Vermittlung der Knochen und des Fleisches, haben im Gehirne, dem Sitze der Vernunft, ihre gemeinsame Verbindung und legen sich um alle Glieder des Körpers, deren Verbindung zur Einheit Eines Körpers vermittelnd. Sie sind die Reichsgesetze, die Vermittlung von Hartem und Weichem, alle Glieder zu einer Einheit verbindend, von der auch das Haupt, der Kaiser nicht ausgenommen ist, ein Gesetz, über das kein Theil erhaben ist. Das Oberhaupt hat nun darauf zu sehen, daß die Nerven weder zu schlaff seien, noch allzustraff angezogen; der Gesetzgeber selbst ist hievon nicht ausgenommen; er muß in der Befolgung der Gesetze Allen vorangehen. Alle Particulargesetze müssen mit dem allgemeinen Gesetze in Einklang gebracht werden .... Der König muß wie ein Zitherspieler sein; er muß die größeren und kleineren Saiten so anschlagen, daß ihr gemeinsamer Einklang eine schöne Harmonie hervorbringt.

Das ist nun die Summe alles Bisherigen, die Du, unbesiegter Kaiser! um so eher als lautere Wahrheit erkennen wirst, je mehr Deine Hoheit selbst ein getreues Abbild derselben ist. Bewirke daher, bester Kaiser! daß diese meine Zusammenstellung, obwohl sich aus dieser ungeschickten, alles Lehrgehaltes entbehrenden Arbeit keine sehr belehrende Einwirkung erwarten läßt, wenigstens zur Anregung der Eifrigen und der trefflichen, Dir zur Seite stehenden Talente, wenn auch nur flüchtig gelesen werde! Wenn auf die Vernünftigeren eingewirkt wird, so ist zu hoffen, daß der Eifer für Untersuchung dieser bisher ganz eingeschlummerten, so wichtigen Wahrheiten angeregt werde. Ist dann einmal der zündende Funke hineingeworfen in viele, jetzt noch unbekannte, mit Klugheit, Weisheit und Umsicht ausgestattete Geister, die allmählig und anhaltend dafür erglühen, so wird ein großes Feuer aufflammen, das alles Exorbitante verzehrt, die Gleichheit des Gesetzes wieder herstellt, und dem Reiche eine fortwährend wachsende Stärke verleiht. Für diesen glücklichen Zustand mögest Du, Vater Aller! wie wir zuversichtlich hoffen, Anfang und Urheber sein! Strebe darnach, gnädigster, ruhmgekrönter Fürst! mit allem Eifer, damit der Weg zum Frieden der Kirche und zu ewigem Ruhme Dir und allen deinen Unterthanen geöffnet sei, zur Ehre Christi, der gepriesen herrschet in Ewigkeit. Amen.

„Ende der Zusammenstellung über die katholische Concordanz, genommen aus verschiedenen approbirten Schriften der Alten, zur Ehre des allmächtigen Gottes. Ich Nicolaus von Cusa, Dekan von Sct. Florin in Coblenz, der Rechte geringster Doctor, widme sie in aller Ehrerbietung diesem heiligen Basler Concil. Ich halte in allen Stücken nur das für wahr und als wahr zu vertheidigen, was die heilige Synode selbst für katholisch und wahr erklärt und bin bereit, in Allem von allen Orthodoxen Belehrung anzunehmen."

§ 4. Abhandlung über das Recht der Präsidentschaft im Generalconcil.

Düx hat in seiner Biographie des Cardinals Nicolaus von Cusa eine bis dahin unbekannte, nur als Manuscript in der Bibliothek der Universität Würzburg vorhandene Abhandlung unseres Gelehrten im Drucke veröffentlicht, welche die Aufschrift hat: *Incipit tractatus de auctoritate praesidendi in concilio generali magistri Nicolai de Cusa.* [1]) Die Abhandlung zerfällt in zwei Theile. Der erste handelt von dem rechtlichen Verhältnisse des Papstes zum allgemeinen Concil, der zweite beantwortet die Frage: ob der Papst oder dessen Legaten nach göttlichem Rechte zum Präsidium auf einem allgemeinen Concil zugelassen werden müssen.

Für die Aechtheit der Abhandlung spricht die Stelle: „Hiefür (daß der Papst so gut wie jeder Christ unter dem allgemeinen Concil steht,) habe ich in dem Werke de concordantia catholica viele Auctoritäten, die dieses beweisen, angeführt." [2]) Allein auch ohne diese Hinweisung würde der Gedankenkreis unschwer den Verfasser der concordantia catholica erkennen lassen. Der Standpunkt ist bis auf die Identität einzelner Sätze genau der in jener Schrift eingenommene; die Abhandlung muß daher noch vor dem Uebertritt Cusa's auf die Seite Eugen's IV. geschrieben sein, wahrscheinlich noch während des Aufenthalts zu Basel, um seine Ansicht über die damals ventilirte Frage,

---

1) Dr. Düx, der deutsche Kardinal Nicolaus v. Cusa &c., I. Band, Regensburg 1847, Beilage 1, S. 475—491.

2) l. c. S. 477. Die Stelle in der concordantia catholica, auf welche sich Cusa hier bezieht, ist II., c. 17. Eine andere Verweisung auf die concordantia catholica findet sich etwas weiter unten auf derselben S. 477 und S. 481, 482, 483.

die für das Concil eine Lebensfrage war, schneller und leichter, als es durch das größere Werk möglich war, in einem weitern Kreise zu verbreiten. Vielleicht gab die 16. Sitzung (5. Februar 1434) zu ihrer Abfassung Anlaß, in welcher den päpstlichen Legaten nach mühsam beigelegtem Zerwürfnisse mit dem Papste der Vorsitz auf dem Concil eingeräumt wurde. Die Schrift war dann eine Wahrung der Rechte und Principien des Concils. Das Schriftchen bietet nichts Neues; wir nehmen jedoch das Hauptsächlichste wegen der innern Verwandtschaft mit dem II. Buche der „concordantia catholica" hier auf, indem wir wegen des vollständigen Textes auf das Werk von Düx verweisen.

Es ist zu unterscheiden, wer dem Concil und wer auf dem Concil vorzusitzen das Recht hat. Auf die erste Frage geben die Worte des Herrn: „wo zwei oder drei in meinem Namen ꝛc.", dann: „ich bin bei euch alle Tage ꝛc.", die klare Antwort: nicht ein Mensch, sondern Christus ist das Haupt des Concils, das seine Gewalt unmittelbar von Christus hat, der in der Mitte der Versammlung ist, vom heiligen Geiste, der bei den Vätern sitzt (consedit), und von der dem Priesterthum verliehenen Binde- und Lösegewalt. So lehrt die erste Sitzung des achten allgemeinen Concils und Gregor der Große epist. 22; dem allgemeinen Concil ist daher jeder Christ, auch der römische Bischof unterworfen. Drei Stücke bleiben in der Kirche beständig als die sie constituirenden Bestandtheile: die Sacramente, das Priesterthum und das (christliche) Volk. Sie verhalten sich zu einander wie Geist, Seele und Leib. Das Priesterthum hat die leitende und richterliche Gewalt (was durch Bibelstellen bewiesen wird); es bildet durch die Verbindung mit der Einen Kathedra des heiligen Petrus eine geschlossene Einheit, der sich das christliche Volk im Gehorsam und Zustimmung anzuschließen hat. Dieses so gestaltete Priesterthum kann nicht irren. Zur Leitung des Priesterthums und Verhütung eines Schisma ist Petrus über die anderen Apostel gesetzt worden, die Bischöfe über die Priester, die Metropoliten über die Bischöfe u. s. f., auf daß durch diese gegenseitigen Verbände die Einheit bewahrt werde; wiewohl die Zwischenstufen vom Bischof bis zum Papst einschließlich [1])

1) Unde ex hoc habemus administrationes et dignitates ab episcopatu ad papatum *inclusive* a Christo mediante ecclesia ordinatas propter vitare schisma, et non sunt de essentia, sed de bene esse ecclesiae. l. c. S. 478. Kurz vorher hatte Cusa ausgesprochen, daß Petrus von Christus selbst zur Verhütung eines Schisma zum Haupte der Apostel eingesetzt worden sei.

nicht zum Wesen der Kirche gehören, sondern nur zum guten Zustand derselben, wohl aber das Priesterthum.

Da nicht dem einzelnen Priester ein vollkommen wahres Urtheil zukommt, so hat das Nicänum Synoden verordnet, zu denen später die Patriarchalsynoden kamen. Die höchste Form ist die allgemeine Synode, die alle Väter (Bischöfe) und alle Priester, welche vom Herrn die Sendung haben, die Kirche zu leiten, in sich begreift. Das Urtheil dieser Synode hängt ab von der Einstimmigkeit und Uebereinstimmung; Nichtübereinstimmende bilden kein Concil. Durch Einstimmigkeit erweist sie sich als Werk des heiligen Geistes, der ein Geist der Einheit und Eintracht ist. Daher hieß es bei dem Apostelconcil: es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen. Der römische Bischof, der ein Glied der Kirche, wiewohl das oberste in der Administration ist, ist daher dem allgemeinen Concil und dessen Ausspruche unterworfen; sein Urtheil ist nur das eines einzelnen Menschen. Jeder Zweifel über ein Recht des römischen Stuhls muß vor das Forum des allgemeinen Concils zur Entscheidung gebracht werden. Ein Canon steht über dem Papste. Das allgemeine Concil irrt nicht, wenn es einen Papst nicht bloß wegen (falschen) Glaubens, sondern auch wegen Unbrauchbarkeit und Nachlässigkeit absetzt. Die Rapräsentation der Kirche durch den Papst ist die entfernteste, die durch das Concil die unmittelbarste und in Beziehung auf Wahrheit sicherste. Wer die erste Stelle in einem Concil einnimmt, heißt dessen Haupt und Richter; das Haupt kann aber nicht beschließen und entscheiden ohne Zustimmung der Uebrigen. Die Präsidentschaft bedeutet nur die geschäftliche Direction (Sammeln der Stimmen 2c.); jedes Mitglied richtet und beschließt so gut als der Präsident. Oefters hatten die Kaiser den Vorsitz in allgemeinen Concilien; die päpstlichen Legaten gaben zuerst ihre Stimme ab. Hieraus ergibt sich als erste Folgerung: den Vorsitz in einem allgemeinen Concil hat der Papst oder dessen Stellvertreter. Zweitens: die Legaten des apostolischen Stuhls dürfen nicht hintangesetzt, sie müssen zugelassen werden, sonst wären die Synodalverhandlungen null und nichtig, eben so gut, als die Beschlüsse des Provincialconcils ohne Zustimmung des Metropoliten; denn der Papst ist der Richter über die ganze Kirche. Drittens: in der Präsidentschaft des Papstes sind alle Präsidentschaften der einzelnen Bischofssitze repräsentirt; der Verwirrung ist dadurch vorgebeugt. Viertens: ein weiteres Recht

als das der Geschäftsleitung hat die Präsidentschaft nicht; hätte sie Strafgewalt, so wäre die Freiheit des Concils aufgehoben und Einer würde Alles zu Stande bringen.

Zur Beantwortung der zweiten Frage, ob dem Papste der Vorsitz auf einem allgemeinen Concil vermöge göttlichen Rechtes zustehe, führt Cusa zuerst die Gründe an, aus welchen man gewöhnlich die Frage bejaht: „der Papst ist das Haupt der ganzen Kirche; dem Haupte, als dem edleren Theile, kommt es zu, die übrigen Glieder zu leiten und zu bewegen. Er ist der Monarch der Kirche, der als solcher über den Gesetzen steht und daher nicht gestraft werden kann, wohl aber alle Anderen zu regieren und zu bestrafen das Recht hat." Dem steht aber entgegen der Canon von Constanz, daß auch der Papst dem allgemeinen Concil unterworfen ist. Eben deßhalb kann der Papst nicht dem Forum präsidiren, vor dem er im Falle einer Anklage zu erscheinen hat.

In weiterer Ausführung unterscheidet Cusa zwischen den verschiedenen Arten von Präsidentschaft (Ehren- oder Jurisdiction-Präsidium; das Ganze belebendes Haupt). Im letztgenanten Sinne ist nur Christus das Haupt der allgemeinen Kirche (Ephes. 1), deren Glieder durch Glauben und Liebe mit ihm in geistiger Lebensgemeinschaft stehen. Auch das Principat ist verschieden: der Monarch erkennt keinen Höhern über sich auf Erden und steht nicht unter dem Gesetze; die Aristokratie ist der Principat der Bessern; in der Politie regieren die guten Bürger; endlich gibt es eine Vereinigung der beiden letztgenannten Principate.

Monarch ist der Papst, sofern er die Jurisdiction über die zerstreute Kirche, über die einzelnen Personen und Kirchen hat, nicht aber über die versammelte; denn er steht unter den Gesetzen der christlichen Gesammtheit, sowohl im Glauben als auch in den Sitten, und kann abgesetzt werden, nach Matth. 18, 15 ff., in welcher Stelle unter frater jeder Christ, weß Ranges er auch sein mag, zu verstehen ist. Paulus hat Petrus zurechtgewiesen. Um zu verhüten, daß Petrus und dessen Nachfolger ihre Gewalt zum Herrschen mißbrauchen, hat Christus den Aposteln unmittelbar, nicht durch Petrus die Weihe- und Jurisdictionsgewalt verliehen, hat ihnen allen Luc. 22 untersagt, sich als Herrscher anzusehen, wie denn im Apostelconcil Petrus sich keine besondere Jurisdiction herausnahm; es wurde Alles im Namen des Concils entschieden. Mehr Gewalt kann also auch jetzt der Papst nicht

haben. Ist Christus der wahre Bräutigam der Kirche, so ist der Papst nur der Nebenbräutigam (paranymphus, Brautführer), steht also unter der Braut und deren Gesetzen. Der Papst kann also auch für sich keine Glaubensdecrete verfassen, da er ja auch ein schlichter, nicht wissenschaftlich gebildeter Mann sein kann. Der Einwand ist ungültig, Gott lasse ihn nicht irren; das hieße Gott versuchen, zumal man weiß, daß einige Päpste im Glauben geirrt haben. Alle Gewalt des Papstes stammt von der Kirche, ist eigentlich Gewalt der Kirche, lebt daher in der Kirche fort auch nach dem Tode oder der Absetzung eines Papstes; denn Christus widerruft diese Gewalt nicht und schafft sie bei der Wahl eines neuen Papstes nicht von Neuem. Auf einem rechtmäßig versammelten allgemeinen Concil ist der eigentliche und wahre unfehlbare Vorsitzer Christus oder der hl. Geist. Folglich, das ist das Endergebniß, ist weder nach göttlichem noch nach menschlichem Rechte der Papst in eigener Machtvollkommenheit, mit Jurisdiction und Strafgewalt, der Vorsitzende; nicht nach göttlichem, weil er sonst dem hl. Geist Unrecht zufügen würde, nicht nach menschlichem, weil Niemand bei demselben Forum Richter und Angeklagter zugleich sein kann. Indeß ist es mit dem göttlichen und menschlichen Rechte im Einklang (consonum), daß ihm oder seinen Legaten Ehren halber der Vorsitz eingeräumt werde, da er einmal der oberste Richter in der zerstreuten Kirche ist und in derselben die höchste Würde einnimmt. Will er selbst oder durch seinen Legaten das Organ des Concils und der Mund des hl. Geistes sein, durch den das Concil seine einmüthigen Beschlüsse kund gibt, so ist ihm dies nicht zu verwehren (non est respuendus).

§ 5. Charakteristik der Schrift de concordantia catholica im Allgemeinen.

Vor allen andern Schriften über verwandte Gegenstände aus jener Zeit zeichnet sich unsere Schrift vortheilhaft aus

durch die philosophische und theologische Bildung, von welcher sie ein rühmliches Zeugniß ablegt. Sie gibt nicht aphoristische Abhandlungen, sie gibt ein Ganzes; sie faßt die geistige Grundlage der Kirche, deren Organisation im gegliederten und vereinigten Priesterthum und das Reich als eine Einheit auf, die durch Eine Idee, Einen Grundgedanken, die Concordanz, zusammengehal-

ten wird. Dieser Grundgedanke wird daher auch durch die ganze Abhandlung durchgeführt und klingt bei allen wichtigern Fragen hervor. Er ist nicht eine todte Abstraction, sondern ein eben so tief theologisch gedachter als practisch fruchtbarer Gedanke. Der Einklang, das harmonische Zusammenwirken findet nach Oben seine Quelle, sein höchstes Vorbild in der Einheit der göttlichen Trinität, wie er nach Unten die freie selbstständige Bewegung der einzelnen, zum Zusammenwirken bestimmten geistlichen und weltlichen Gewalten zu seiner Voraussetzung hat. In seiner consequenten Durchführung mußte er den aus der Gereiztheit und Befangenheit der Zeitgenossen entstandenen einseitigen Theorien über das Verhältniß der obersten Factoren des kirchlichen Verfassungslebens, über Organisation der allgemeinen Concilien 2c. allmählig wieder, befreit von so manchen Agglomeraten aus einer entschwundenen Zeit auf das rechte, in der Natur der Dinge gegründete Maß zurückführen. Dem dritten Theile, der vom Reiche handelt, geht eine nach Aristoteles ausgeführte Deduction des Staats und der Staatsformen voraus.

Ein anderer Vorzug unserer Schrift ist die reiche geschichtliche Erudition, die gründliche und umfassende Kenntniß sowohl der Profan- als Kirchen-Geschichte, die dem Verfasser zu Gebote steht. Dabei haben wir nicht einen Mann vor uns, der nur das einmal Ueberlieferte nachspricht, sondern, wie wir gesehen haben, in einigen Punkten die historische Kritik über unwahre geschichtliche Ueberlieferungen walten läßt, an deren geschichtlichen Wahrheit das ganze Mittelalter mit der größten Pietät festgehalten hatte. Daher war auch die theilweise Verwandtschaft mit einigen Ausführungen eines Marsilius von Padua nicht im Stande, unsern Gelehrten zu den unhistorischen Behauptungen desselben hinüberzuziehen. Durch die historische Behandlungsweise der obschwebenden Fragen bahnte er den Zeitgenossen einen Weg, welcher gleichfalls zu einer objectiven Auffassung der Dinge, zum Maßhalten in der Lösung wichtiger Fragen und dadurch zu dem einzig richtigen, weil geschichtlich lebendigen Begriff sowohl der kirchlichen als politischen Reform hinführte, einer Reform, welche nicht die bestehenden unveräußerlichen Grundlagen antastet oder gar das zu reformirende Object zerstört, sondern das von dem jeweiligen Bedürfniß Gebotene, das Ergebniß vorangeschrittener Intelligenz mit den gegebenen Grundlagen in Einklang (concordantia) bringt. Cusa war kein Stürmer in der Kirche; der Begriff von Reformation der Kirche, den

das sechszehnte Jahrhundert aufstellte, war ihm ganz und gar fremd; sein Ziel war, die Kirche auf die geläuterte, durch Kirchengesetze geregelte Form, wie sie sich durch die Wirksamkeit der ersten acht allgemeinen Concilien gestaltet hatte, zurückzuführen und bei allen Verbesserungen nicht beliebigen Eingebungen zu folgen, sondern die bewährten Pfade der Väter einzuhalten.

§ 6. Entwicklung der Lehre Cusa's über das Verhältniß zwischen Papst und allgemeinem Concil. — Der Brief an den castilischen Gesandten Roderich von Trevino.

Leider ist es ihm gerade auf dem Gebiete der Kirche weniger gelungen, den eifrig angestrebten objectiven Standpunkt bei Beurtheilung der brennenden kirchlichen Fragen seiner Zeit in seinen Ausführungen zur vollen Geltung zu bringen. Auch Cusa blieb hierin ein Sohn seiner Zeit: nicht nur seine biblische Exegese stand im Dienste der herrschenden kirchlichen Anschauungen, auch sein redliches und eifriges Forschen in der Geschichte der alten Kirche ließ ihn bisweilen das objectiv Wahre auch dann nicht erkennen, wenn es der Text einer von ihm aufgenommenen Urkunde ihm noch so deutlich vor die Augen legte [1]). Die dem Petrus verliehene Binde- und Löse-

1) II., 17. S. 736 führt Cusa aus einem Synodalschreiben Leo's des Großen (magni muß es im Texte heißen st. noni) an Petrus, Patriarchen von Antiochien, die wichtige Stelle an: »Ab apostolica tua sede nostram catholicam consulendo perpendimus, tuam prudentiam nolle deviare a dominica et omnium sanctorum patrum concordi decreto, quo inviolabiliter cunctis toto in orbe tuarum ecclesiis *S. romana ecclesia et apostolica sedes* caput praeponitur, *ad quam majores et difficiliores causae omnium ecclesiarum definiendae referantur*. Sic omnia veneranda concilia, sic leges humanae promulgent; sic ipse Sanctus Sanctorum, rex regum, Dominus dominantium confirmat, quatenus ibi *principalis dignitatis* et *totius ecclesiae disciplinae venerabilis apex* praefulgeat et praecellat, ubi ipse *vertex et cardo Apostolorum Petrus* carnis suae resurrectionem beatam in novissimo die exspectat. Nimirum *solus est, pro quo,* ne deficiat ejus fides, *Dominus et salvator asserit, se rogasse*, dicens etc. Quae venerabilis et efficax oratio obtinuit, *quod hactenus fides Petri non defecit, nec defectura creditur in throno illius*.“ Hierauf wird eine Stelle aus einem Schreiben Gregor's d. Gr. gegen die Anmaßungen des Michael Constantinus beigebracht: »Quisquis romanae ecclesiae auctoritatem vel privilegia evacuare seu minuere nititur, non hic unius ecclesiae, sed totius christianitatis subver-

gewalt, das sind, wie wir gesehen haben, die Hauptlehrsätze seines Kirchenrechts, ist in Petrus dem gesammten Priesterthum verliehen. Petrus ist von Christus nur mit Zustimmung der übrigen Apostel, welche das Priesterthum repräsentiren, zum Haupte des Priesterthums eingesetzt worden [1]). Alle Apostel, nicht Petrus allein, haben das apostolische Symbolum verfaßt. Petrus, obwohl das Haupt der Kirche, ist von dieser, d. h. den übrigen Aposteln mit Johannes nach Samaria (Apostelg. 8. 14.) geschickt worden, um den in die Kirche Aufgenommenen die Hände aufzulegen. Aber unerachtet dieser Behauptungen wird die dem ganzen Priesterthum verliehene Binde- und Lösegewalt, (c. 18) als das Wesen der Papstgewalt, dem Papste unmittelbar von Gott verliehen bezeichnet, die diesem also auch nicht auf eine Zeitlang genommen werden könne, denn es wäre dies eine Aufhebung des Papstthums selbst. Nach I. c. 14 ist die Bewahrung des Einen und wahren Glaubens der cathedra Petri, der römischen Kirche d. i. dem Papste in Uebereinstimmuug mit den Cardinälen und seinem Clerus, deren Rath er einholen muß, anvertraut; dagegen sind nach II. c. 4, 16 die Aussprüche der römischen Kirche in dem eben bezeichneten Sinne auch in Glaubenssachen den Decreten des allgemeinen Concils unterworfen; diesem allein kommt zweifellose Unfehlbarkeit zu. Die größere Wahrscheinlichkeit der Unfehlbarkeit ist in denjenigen Patriarchal-, Provincial-Concilien, auf deren Seite sich der Bischof von Rom befindet (I. c. 17). Alle Patriarchal-, Provincial-,

sionem et interitum machinatur. Cujus compassione vel sustentatione ulterius respirabunt filiae, a quovis oppressae, unica illa suffocata matre? cujus refugium appellabunt? ad quam refugium habebunt? ipsa enim Athanasium, ipsa omnes catholicos suscepit, fovit, defendit et propriis sedibus pulsos restituit.« Allein solche significante Stellen über die Gewalt des apostolischen Stuhles führten Cusa nicht zur vollen Anerkennung der Rechte des apostolischen Stuhls; er lenkt vielmehr die Reflexion von dem Hauptgedanken hinweg nur zu der Erwägung hin: »sed quia sedentes in ipsa sede ab hominibus assumuntur, deviabiles et peccabiles, nunc maxime, mundum ad finem tendente et malitia excrescente, sua potestate ad aedificationem data ad destructionem abutuntur.« Das allgemeine Concil müsse hiegegen zum Besten der Kirche Vorkehrung treffen, es müsse folglich auch über die Primatie der römischen Kirche giltige Beschlüsse zu fassen das Recht haben. Daß aber auch Bischöfe und Metropoliten einzeln oder vereint möglicher Weise als homines deviabiles ihre Gewalt mißbrauchen, daran scheint er nicht gedacht zu haben.

1) I., 6 vergl. mit II., 13.

Diöcesan-Synoden bedürfen zur Gültigkeit ihrer Beschlüsse der Zustimmung, Bestätigung des betreffenden Patriarchen, Metropoliten, Bischofs, nur der Papst hat kein Recht, die Beschlüsse des allgemeinen Concils außer in Glaubenssachen [1]) zu bestätigen oder zu verwerfen, diese erhalten ihre Kraft lediglich durch die Majorität der Stimmen, (II., 15, 17), gegen das Princip der freien Zustimmung und vollkommenen Einstimmigkeit, welches Cusa als das oberste Prinzip für das Zusammenwirken der kirchlichen Gewalten aufstellt (II. c. 13. 20. 21). Die Unterscheidung, daß der Papst zwar über die zerstreute Kirche volle Jurisdiction habe, dagegen der versammelten Kirche als Diener unterworfen sei (II. 34), ist eine Fiction, der keine Realität zukommt; denn das Oberhaupt der Kirche kann durch die versammelten Bischöfe derjenigen Rechte nicht verlustig gehen, die ihm als Oberhaupt an sich zu kommen. Das Princip, daß alle kirchliche Gewalt sich durch Wahl aus dem gemeinsamen Boden des Priesterthums erhebe, brachte ein Schwanken in das ganze kirchenrechtliche System Cusa's.

Wir sehen also zwei verschiedene Auffassungen in diesem Systeme über die päpstliche Gewalt unvermittelt [2]) neben einander hergehen, die des älteren kanonischen Rechts und die der Canonisten im Sinne der Reformconcilien; ausgeschlossen ist nur die gleichfalls damals vertretene Theorie von der absoluten Papstgewalt, welche in dem Papste die absolute Fülle der kirchlichen Gewalt, mit Ausschluß aller relativen Selbstständigkeit der untergeordneten Kreise concentrirt sein läßt. Wie die eine der genannten Richtungen, durch welche die Verfassung der Kirche in eine Art constitutioneller Monarchie umgestaltet worden wäre, nur durch den Drang der Ereignisse zur Ausbildung gelangte, so konnte auch die andere, um die berechtigten Ansprüche des Primats wieder nach ihrem ganzen Umfange in's gehörige Licht zu stellen, nur dadurch zur Geltung gelangen, daß die Erfahrung und die veränderten Ver-

---

1) II., 15 S. 733. Die unmittelbar folgende Ausführung läßt jedoch diese Einschränkung wieder zweifelhaft erscheinen und stellt die Macht des allgemeinen Concils in jeder Hinsicht über die des Papstes. vgl. II., 16.

2) Den Mangel reifer, besonnener Ueberlegung gesteht Cusa selbst am Schlusse des zweiten Buchs, II., c. 34, S. 775: Et haec compendiosa collectio primae et subsequentis partis sub omni correctione, *licet confuse et ruditer* pro incitamento studiosorum tantum (die Schrift soll nur zu weiterem Nachdenken anregen,) scripturis mandata.

hältnisse das Einseitige, ja die Einheit Störende der erstgenannten Ansicht auf das Klarste zum Bewußtsein brachte. Und hiezu hat Cusa in der Schrift selbst an mehreren Stellen die Wege geebnet, wie er denn einer der ersten war, der theils abgeschreckt durch den Geist unfruchtbarer Opposition, welcher sich im basler Concil entwickelte, theils getrieben durch die Macht der eintretenden Ereignisse, die ein Handeln in Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle gebieterisch forderten, die Opposition verließ und sich auf die Seite Rom's stellte [1]).

Gegenüber dem ungestümen, rücksichtslosen Vorgehen gegen Eugen IV., das besonders in der vierten Sitzung des Concils (20. Juni 1432) hervortrat und sich später steigerte, ist die Ermahnung bezeichnend, die in der „concordantia catholica" unmittelbar an den Beweis für die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst angereiht ist: „Das achte allgemeine Concil sagt im 21. Canon, welcher anfängt: Dominicum sermonem etc., die allgemeine Synode müsse jede Untersuchung, die sich über den römischen Stuhl erhebe, mit der gebührenden Ehrerbietung anhören und durchführen, und dürfe keine verwegene Sentenz über den römischen Bischof fällen. Man sieht hieraus, daß das allgemeine Concil jede Frage, die sich über die Macht des apostolischen Stuhls erhebt, zu entscheiden habe, jedoch müsse dieß wegen des Vorrangs (primatiam) und der Ehrerbietung gegen das Oberhaupt mit geziemender Hochachtung und nicht in verwegenem Urtheilfällen geschehen" [2]). In dem Kapitel über das formelle Verfahren eines allgemeinen Concils gibt Cusa den Schluß des von ihm allegirten Beschlusses des vierten Concils von Toledo (581) also an: „Dann darf man annehmen, daß Gott in der Versammlung seiner Priester sei, wenn die kirchlichen Verhandlungen ohne allen Tumult ernst und ruhig zu Ende geführt werden." „Siehe da, fügt er bei, die Ordnung" (d. i. das formell richtige Verfahren)! Dann fährt er also fort: „Allein so wird es gegenwärtig nicht gehalten ... Ich habe den erwähnten Canon (der Synode von Toledo) hier beigesetzt, wegen dessen, was gegen Ende desselben gegen die Auflösung des Concils steht und am Schlusse darüber beigefügt ist, unter welchen Voraussetzungen Gott in Mitte der Versammlung sei. Das Ende

1) Erster Theil, über das kirchliche Wirken des Cardinals, S. 105 ff.
2) II., c. 17. S. 738.

des Concils muß demnach den Beweis seiner Rechtmäßigkeit liefern. War es auch rechtmäßig constituirt, und hat es auch eine Zeitlang Alles rechtmäßig und gesetzlich verhandelt, so läßt sich doch, wenn es nicht friedlich endet, nicht immer in Wahrheit behaupten, daß Christus in seiner Mitte gewesen; denn er ist der Urheber des Friedens, nicht der Zwietracht. Das ist mit Bezug auf einiges oben Gesagte wohl zu beachten"! [1]). Besonders beachtenswerth ist die Stelle: „Weil heut zu Tage leider die allgemeine Kirche zum bloßen römischen Patriarchat herabgesunken ist, so daß das frühere römische Patriarchalconcil, das dem Bischof zu Rom (romano pontifici) als dessen Patriarchen untergeordnet ist, jetzt das allgemeine Concil bildet, das die ganze Kirche repräsentirt, so sind gerade aus diesem neuen Verhältnisse Bedenken entstanden. Deshalb möge dieses gegenwärtige heilige Concil ohne alle Leidenschaft die größte Schonung (mansuetudine) gegen den Bischof von Rom einhalten; es erhebe sich nicht, gestützt auf sein Recht (ex privilegio) als allgemeines Concil, was sehr zu bedauern wäre, in dem Grade, daß es seine Unterordnung unter den Patriarchen, welche stets fortbestanden hat, vergesse, in welcher es gegen einen glaubenstreuen Papst keine Macht hat; vielmehr verfahre es in Allem mit Beobachtung der gebührenden Hochachtung friedlich zum Wachsthum im Glauben und Gottesverehrung, zum allgemeinen Besten der katholischen Kirche, in vollkommener Eintracht, auf daß die Welt unsere guten Werke sehe und der Vater im Himmel verherrlicht werde" [2]). Wir erinnern ferner an II., c. 18 und den dort gemachten Einwurf, daß die Suspension eines unbestritten anerkannten Papstes eine Suspension des Papstthums selbst wäre, was Cusa freilich nur durch den Hinweis auf die Suspensionsdecrete des Constanzer Concils widerlegt, jedoch mit dem Eingeständniß, daß der Papst in foro conscientiae absolut frei sei; eine Ausdehnung der Suspension auf diesen Kreis seiner Gewalt wäre eine Neuerung [3]). Wenn Cusa schon II., c. 13 der Ansicht, daß die päpstliche Gewalt nicht auf bloßer Wahl, sondern auch auf besonderer göttlichen Vollmacht beruhe, ihr Recht

---

1) II., c. 23, S. 754.

2) II., c. 20, S. 751. Aehnliche Stellen, welche die geziemende Ehrerbietung gegen den apostolischen Stuhl aussprechen, finden sich III., 2. 13.

3) II., c. 18.

widerfahren läßt: „ich läugne übrigens nicht, daß (zu der Wahl) die göttliche Vollmacht auctoritativ (auctorisantem) und bestätigend hinzukomme“, so tritt dieß Bestreben in spätern Stellen immer entschiedener hervor. Besonders die Zusammenfassung des Inhalts der beiden Bücher im letzten Kapitel des zweiten Buchs enthält bezeichnende Stellen. Wir heben eine derselben hervor.

„Nach mehreren Schriften der Väter (sanctorum) ist die Gewalt des Papstes von Gott, nach andern von Menschen, den allgemeinen Concilien. Die vermittelnde Ansicht, so weit sie aus Schriften zu erforschen ist, scheint mir jedoch als die richtige darauf hinauszugehen, daß die Gewalt des Papstes in Erwägung ihres hervorragenden Charakters, des Vorrangs und Principats von Gott durch Vermittlung der Menschen, der Concilien, d. i. durch Wahl und Zustimmung herrührt ... In der Gnade, die von dem Haupte der Kirche, Christus, auf seinen ganzen mystischen Leib, die Kirche, ausströmt, sind zwar alle Apostel und Priester gleich; allein in reicherer Fülle (abundantiori gratia) ging sie, wie Augustin sagt, auf Petrus, den ersten der Apostel über. Diese reichere Fülle der Gnade scheinen mir die Worte des Herrn an Petrus auszudrücken: „„Du bist Kephas, wirst Kephas d. i. Petrus genannt werden““ [1]). Augustin sagt: es ist dieß von großer Bedeutung, daß er den Namen des Petrus änderte und aus Simon den Petrus machte ... Indem er nicht sagte: du wirst Petrus genannt, sondern: du bist Petrus, lag darin das Versprechen einer realen Primatie ... Diese Primatie übte auch Petrus unmittelbar nach der Himmelfahrt Christi in den Versammlungen der Gläubigen wirklich aus, wie aus dem 1. 2. 3. Kapitel der Apostelgeschichte und 7. Kapitel des Lucas erhellt“. Hierauf widerlegt Cusa ausführlich die Behauptung des Marsilius von Padua [2]), es könne aus der hl. Schrift nicht bewiesen werden,

---

1) Diese Auslegung ist allerdings im Widerspruche mit der in I., c. 11 gegebenen, wonach Christus, was er zu Petrus sprach, von der ganzen Kirche verstanden hat.

2) Marsilius von Padua († 1328), berühmt als Arzt und Rechtsgelehrter, war ein entschiedener Anhänger des Kaisers Ludwig des Baiern und verfocht in seiner Schrift: defensor pacis in Bezug auf Kirchenverfassung ähnliche Ansichten, wie Nicolaus von Cusa, griff aber auch die Gerechtsame der Kirche an, weßhalb Johann XXII. über ihn das Anathem aussprach. Cusa wollte wahrscheinlich den Verdacht ablehnen, als sei er ein Geistesverwandter

daß Petrus Bischof von Rom, ja daß er überhaupt zu Rom gewesen sei. Schon früher hatte er darauf hingewiesen, daß auch das Martyrium von mehr als dreißig Nachfolgern des Petrus für den Vorrang des apostolischen Stuhles spreche [1]).

Das Richtige in der Lösung der Frage, ob der Papst über oder unter dem allgemeinen Concil stehe, trifft Cusa, wenn er im Einklange mit Gerson [2]) sagt: „Quis est adeo insanus, qui diceret, falsam esse conciliorum sententium, *in qua* necessario *includebatur auctoritas romani pontificis* et veram esse voluntatem papae Eugenii?" [3]); aber das objektiv Wahre des ersten Theils dieses Satzes wird sogleich wieder durch den Gegensatz verdunkelt, den der zweite Theil zwischen Papst und Concil statuirt. [4]) In gleicher Weise spricht

---

des Marsilius, wenn er von ihm sagt: quem post omnem collectionem (d. h. nach Abfassung der zwei ersten Bücher de concord. cathol.) vidi. Indem er die Behauptung des Marsilius von Padua, wir seien kirchlichen Auctoren nicht zu glauben verpflichtet, außer so fern deren Angaben (über Thatsächliches) auf den Canon der hl. Schrift basiren, anführt, fügt er bei: haec est perniciosa opinio post sanctae ecclesiae approbationem probabilium doctorum. Unde potius etiam acquiescendum est testibus 12 Ecclesiasticorum et aliis ibi positis, quam ita praesumere. Neque vera est solutio argumentorum Marsilii ex suo fundamento juxta praemissa, quia loquentes doctores de Petri principatu juxta praemissa in dictis Christi se fundant, quae in canone bibliae habentur et non in historiis aliis, licet etiam illae non sunt negligendae de Petro, *quoniam sancti eas pro veris habuerunt*, ut probat epistola Ambrosii ad Auxentium de basilicis tradendis, ep. 76. Den Grundsatz, daß der Inhalt einer Schrift als wahr anzusehen sei, welche von der Kirche approbirt ist, wenn sich auch gegen die Aechtheit der Schrift gerechte Bedenken erheben, hielt Cusa auch gegenüber den s. g. Pseudodecretalen fest, von denen einer, dem angeblichen Briefe des Papstes Clemens an Jacobus er die Unächtheit nachweist: Non volo tamen astruere, *Clementem in veritate ita scripsisse*, quia satis veridice habetur, illum Jacobum ante Petrum (der Brief enthält eine angebliche Aeußerung des Petrus, die ein an sich richtiger kirchlicher Grundsatz ist) octo annis martyrio decessisse, ut infra in tertia parte dicetur. *Sed ecclesia non spernit hanc epistolam, quod sufficit.* II., c. 17. S. 738.

1) I., 16.

2) Schwab, Gerson rc. S. 731.

3) II., 20, S. 748.

4) C. F. Brockhaus, Lic. der Theologie und Prediger an der Kirche von St. Johannes in Leipzig, hat in einer Inauguraldissertation (Lpzg. 1867) die Ansicht des Nicolaus von Cusa über die Gewalt des allgemeinen Concils zum Gegenstand einer einläßlichen Untersuchung gemacht und als Hauptzweck (S. VII.)

er sich aus in der Rede, die er 1442 auf dem Reichstag zu Frankfurt

angegeben, nachzuweisen, daß die spätere Aenderung der Auffassung Cusa's schon in manchen Stellen der concordantia catholica hinlänglich motivirt erscheine, ohne daß man nöthig habe, mit Richer (histor. conc. general. III., c. 110 sq.), Wessenberg (Gesch. der Concilien des 15. u. 16. Jahrh. II., S. 383) und Schröckh (Kirchengesch., Bd. XXXIV., S. 82) das Streben nach dem Cardinalshute als Motiv anzunehmen. Er sagt ganz richtig: Attamen quae scripsit Cusanus et pro concilio et contra concilium si diligentius perlegerim, non tami vilibus commotum causis eum ita egisse dixerim, sed a cogitandi atque argumentandi ratione, quae parum sibimet ipsi constiterit *atque a summo ejus concordiae unitatisque in ecclesia restituendae studio, cui concilium ab initio praesidio, postea impedimento esse putabat, causas hujus sententiae mutationis petendas esse* arbitror, quam opinionem in hoc libello pro viribus meis defendere et quasi constituere studebo. Die Gegensätze der Ansichten hebt er klar und bestimmt hervor, spricht aber einigemal nach protestantischer Anschauung Bedenken gegen Cusa aus, die er vielmehr gegen die katholische Kirche selbst und deren noch jetzt geltende Principien aussprechen sollte. In Betreff der schönen, ganz aus dem Wesen der concordantia catholica deducirten Ansicht von der Unfehlbarkeit der Kirche, die nicht als eine menschliche, sondern wahrhaft göttliche Wirkung der Einstimmigkeit so vieler Geister anzusehen sei, bemerkt Brockhaus: »Recte Cusanum dixisse, quis est qui neget? Sane enim mirum videtur concilium multorum hominum, qui nunquam inter sese dissentiant aut discrepent, humanisque mentibus, ut semper illam concordiam a Cusano postulatam conservent, vix contigerit. Quod vero antea saepe vidimus Cusanum multo magis e doctrina argumentatum esse, quam hominum rationem et naturam respexisse, id hic etiam animadvertimus. Num revera concilii concordia servari possit salva congregatorum libertate atque libertas illa amplius existat, si consensus omnium efficiatur, difficile est ad definiendum. Quae enim inter se contraria sunt, Cusanus conjungare studet, scilicet ignorans, id quidem fieri non posse, sed unum per alterum necessario coerceri vel tolli et irritum fieri. Hoc in errore, in quem Cusanum videbimus etiam ubi de ratione inter papae et concilii potestatem intercedente disputat, inductum esse, causae quaerendae sunt, quibus commotum concilii acerrimum defensorem postea papae asseclam factum esse concedendum est, quum pedetentim jam illo tempore hanc rem tractans in eam cogitandi et argumentandi rationem inciderit, quam postea papae in partes transgressus sequebatur.« In ähnlicher Weise p. 48: »Neque vero impetravit quod voluit concilii propugnator, priusquam *papalis tyrannidis* (!) advocatus factus est, neque amplius Petri principatu conservato et simul ecclesiae libertate postulata jungere studuit, quae nullo pacto jungenda sunt.« Dagegen stimmen wir dem Verfasser vollkommen bei, wenn er p. 73 sagt: »Quae Cusanus de Petri ejusque successoribus potestate et auctoritate attulit, inde satis apparet, Cusanum . . . nunquam papae et

hielt: in einem allgemeinen Concil ist auch der Papst. [1])

Wir sehen, Cusa's klarer Geist hatte von selbst die Einseitigkeiten mancher kirchenrechtlichen Auffassungen durch die Hervorhebung der in einer und derselben Schrift bereits enthaltenen Elemente des wahren und Richtigen abgestreift und war in der damaligen Hauptstreitfrage über das Verhältniß des Papstes zum allgemeinen Concil zur Wahrheit vorgedrungen. Leider genügte ihm diese Errungenschaft nicht; er suchte für eine rein canonistische Frage eine tiefere Lösung in den Principien des philosophischen Systems, das er 1440 entworfen hatte. Aber eben damit begab er sich als Canonist aus der früheren Beeinflussung durch die herrschende Zeitrichtung in die andere durch die Formeln eines philosophischen Systems, und wie tief durchdacht dieses auch entworfen war, es mußte die Confundirung zweier heterogener Gebiete zu neuer Einseitigkeit führen: aus dem kirchlichen Liberalismus gieng er zu einer an kirchlichen Absolutismus anstreifenden Auffassung über. Zur Zeit des eben erwähnten Frankfurter Reichstages schrieb Cusa an den auf seiner Seite für Eugen's IV. Sache kämpfenden Gesandten des Königs von Castilien, Roderich von Trevino: „Gelehrter, sehr verehrter Freund! Damit Du in diesen kirchlichen Wirren, in welchen wir die Ansichten vieler für sehr gelehrt geltender Männer nach entgegen gesetzten Richtungen aus einander gehen sehen, die tiefste und richtigste Auffassung nach den Principien der „Wissenschaft des Nichtwissens" zu gewinnen vermögest, so erwäge rc. rc." [2]). Er gibt nun nachfolgende Deduction:

„Wie aus dem ewigen Worte alles Sein hervorgeht und sich durch Theilnahme an dem an sich nicht mittheilbaren Worte in unendlicher Vielheit und Verschiedenheit offenbart, wie die unendliche Gnade Christi, des Inbegriffs aller Gnade sich in der Gesammtheit der Christgläubigen

romanae sedis privilegiorum oblitum esse, quippe qui captiosis interdum rationibus non retractare aut revocare, sed restringere et immutare conatus sit, quae audacius ad concilium defendendum prolata potestati papae damno esse posse suspicetur. Quo factum est, ut quod multi negarunt, jam in concordantia catholica Cusani .. eas sententias reperiamus, quibus auctor postea ad summam papae in ecclesia potestatem defendendam usus sit, atque *ut illa a multis reprehensa sententiae mutatio non tam sententiae mutatio, sed aliquarum Concordantiae catholicae sententiarum quasi consequentia quaedam esse videatur.«*

1) Das kirchliche Wirken des Cardinals rc., S. 138, 139.

2) opp. S. 825—829. Meine Auffassung dieses Briefes l. c. S. 124 ff. erhält im Nachfolgenden ihre Berichtigung.

als Kirche manifestirt und entfaltet, deren wahres unsichtbares Haupt Christus ist, so ist auch in dem sichtbaren Haupte der sichtbaren Kirche, in Petrus und dessen Nachfolgern die ganze Kirche in einer lebendigen Einheit, in einem realen Complex aller in sie gelegten geistigen Güter inbegriffen. Da Petrus die in ihm zusammengefaßte Kirche zuerst durch das Wort der Lehre entfaltet hat, so kann man die Kirche auch die Einheit im öffentlichen Bekenntnisse Petri nennen, gleichwie Petrus seinen Namen erhielt, weil er die **πέτρα**, Christus, öffentlich bekannte. Wie die absolute Einheit, so entfaltet auch der Eine Petrus, der Anfang der sichtbaren Kirche, sein an sich unerschöpfliches Wesen nur in differenter Vielheit. Es muß daher verschiedene Glieder des Einen Körpers der sichtbaren Kirche geben, auf daß das Eine Bekenntniß Petri ganz im Ganzen und in jedem Theile fortbestehe. Es ist also die Verschiedenheit der kirchlichen Gewalten und Ordnungen bei der Einheit des Glaubens urbildlich in Petrus enthalten als der unerschöpflichen Quelle alles Dessen, was die Kirche zu ihrer Erhaltung und Leitung bedarf. Die verschiedenen Gewalten: Patriarchate, Erzbischöfe, Bischöfe, Priester sind daher die concreten, beschränkten Wiederholungen der obersten Einheit, die als solche ihren Ursprung nur in der absoluten Einheit Petri haben, ja es ist nur die Eine Gewalt des Ersten, welche in der Andersheit der Vorsteher auf verschiedene Weise participirt wird, von keinem aber im höchsten Grade, denn sie ist an sich keiner (vollen) Mittheilung fähig. Daher kommt auch die Gesammtheit der einzelnen Primate dem ersten und allgemeinen nicht gleich, noch weniger kann sie ihn überragen. Das Oberhaupt der Kirche ist über dem Gesetze; denn es kann nicht ein Regent in seinem Lande zugleich gehorchen und regieren. Ein verwünschtes Vergehen ist daher das anmaßende Gerichthalten der Untergebenen über ihr geheiligtes Oberhaupt."

„Da übrigens das Haupt der ganzen Kirche seine Gewalt nur zur Erbauung der Kirche hat, so darf es über die übrigen Vorsteher keine Gewalt ausüben, durch welche diese in der heilsamen Lenkung ihrer Untergebenen gehindert würden, so wenig andererseits selbst ein allgemeines Concil, ja irgend eine Gewalt unter dem Himmel dem Papste das Recht entziehen kann, die verirrten Schafe in den Schafstall zurückzuführen. Aller Streit (über das Verhältniß der Gewalt des Papstes zu den untergeordneten Vorstehern) kann gehoben werden, wenn der Papst beachtet, er sei der Nachfolger Petri, nachdem die Entfaltung der Kirche durch Petrus bereits voll-

zogen ist, nicht als wäre er selbst ein anderer Petrus. Der römische Bischof hat über die von Petrus bereits entfaltete Ordnung keine Gewalt, da er erst als Sohn der Kirche zur Gewalt Petri erhoben wird. Nur dann darf er die bestehende Ordnung ändern, wenn er findet, daß es zum Heile diene, aber er hüte sich dabei, den Brüdern Anstoß zu geben. Auch in den Canones lebt Petrus fort; kein Bischofsstuhl ist daher mehr verpflichtet als der päpstliche, die heilsamen Bestimmungen der Väter unverletzt zu erhalten. Wenn also der Papst etwas den Canones Widersprechendes und wovon offenbar kein Nutzen für die Kirche zu erwarten wäre, unternehmen wollte, wobei ihn nur persönlicher Vortheil leitete, so begibt er sich selbst seiner Gewalt, er handelt außerhalb der ihm verliehenen Befugniß. In diesem Falle wäre es nicht unpassend, wenn man ganz von ihm zurückträte[1]), unbeschadet jedoch der Einheit, ohne welche die Kirche nicht bestehen kann. Denn da in der sichtbaren Kirche die wahre Gesinnung ihrer Mitglieder nie bestimmt zu ermitteln ist (ecclesia conjecturalis) und beim Papste, wenn seine Gesinnung zweifelhaft ist, eine gute Gesinnung präsumirt werden muß, da der offenbare Mißbrauch der Gewalt der Kirche nicht schaden kann, indem die Kirche in dem, was nicht wesentlich zur Gewalt des Papstes gehört, diesem nicht unterworfen ist, während aus dem Nichtgehorchen in zweifelhaften Fällen große Gefahr entstehen kann, so gibt es, wie der heilige Augustin sagt, nie einen Grund, aus dem sich ein Schisma rechtfertigen ließe."

Wir müssen zur Beurtheilung dieser ganzen Auffassung zuerst fragen: wer ist nach derselben Petrus? Die Antwort ist unzweideutig: die gesammte von Christus der Menschheit übergebene Heilsordnung, bestehend im Lehr-, Priester- und Königsamt (auch in den Canones lebt Petrus fort), mit Einem Worte: die Kirche. Es existirt für Cusa nunmehr nur Christus und Petrus, wie im Anfang der Menschheit

---

1) Eben dieses Mittel, durch welches Cusa auch auf seinem jetzigen Standpunkte das Wohl der Kirche gegen mögliche große Bedrückung seitens eines Papstes wahren zu müssen glaubte, empfiehlt auch Bellarmin in der Schrift de romano pontifice: »Licet resistere pontifici invadenti animas vel turbanti rempublicam, et multo magis, si ecclesiam destruere videretur, licet, inquam *ei resistere, non faciendo quod jubet*, et impediendo, ne exsequatur voluntatem suam. Non tamen licet eum judicare vel punire vel deponere, quod non est nisi superioris.«

nur Gott und Adam, ein Verhältniß, das er selbst zur Verdeutlichung herbeizieht. Wie dieser der Complex des ganzen Menschenwesens und alles dessen ist, was die menschliche Natur in ihrem Entwickelungsgange aus sich herausgebildet und zu bestimmten Ordnungen (z. B. Verhältniß von Regenten und Untergebenen) ausgestaltet hat, so ist Petrus der Complex des ganzen kirchlichen Lebens und seiner gesammten im Verlaufe der Zeiten erfolgenden Entwicklung. Hier drängt sich aber zuförderst der Gedanke auf, daß Petrus nach der Anordnung Christi selbst nur ein Moment in der von Christus gegebenen Heilsordnung ist, ein Glied derselben, wenn auch das vornehmste und oberste, das Haupt der ganzen Kirche. Im Geiste seines Systems (s. unten) mußte Cusa den Petrus als das Anderssein Christi, als die Entfaltung Christi im Anderssein des kirchlichen Organismus, welche den Petrus selbst auch in sich begreift, auffassen, nicht aber als das an sich unerschöpfliche Wesen der kirchlichen Einheit, welches nur Christus ist. Cusa hat also aus den Principien seiner Philosophie nicht die richtigen Consequenzen gezogen. Auch nach derjenigen Auffassung des Primats, nach welcher Petrus allein das Hirtenamt mit allem, was es in sich faßt, erhalten hat, wird doch nicht übersehen, daß Christus auch Apostel eingesetzt hat (eine analoge Ordnung hat Gott bei Erschaffung Adams nicht gesetzt, weßhalb die Vergleichung mit Adam hier nicht zutrifft), die in Verbindung mit den durch sie Bekehrten die Glieder der Kirche, des Leibes Christi, bilden. Hier aber ist die Kirche nur die Entfaltung des Hauptes; Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe, Presbyter sind nur das in concreter Einschränkung vervielfachte Haupt. Woher die Einschränkung kommt und wie eine Reihe relativ selbstständiger Kirchenvorsteher mit bestimmt begrenzter Gewalt entsteht, ist nicht einzusehen. Wie aber das Apostelamt und mit diesem der Episcopat als selbstständige, von Christus eingesetzte Ordnungen ganz verschwinden, so hat auch der Primat selbst, so wie ihn Christus gewollt und eingesetzt hat, in diesem Gedankenkreis in der That keine Stelle. Er ist nach den Worten Cusa's eingesetzt nur zur Erbauung der Kirche. Allein er ist nach ihm die Kirche, er erbaut also sich selbst! Man kann hier nicht mehr von einem Oberhaupte und dessen Pflichten gegenüber der Kirche reden. Darauf erwidert Cusa und erblickt hierin die Lösung der obschwebenden, die Geister bewegenden Frage: der Papst beachte, er sei Petri Nachfolger erst, nachdem die Entfaltung der Kirche durch Petrus bereits vollzogen

ist (wie ist dieß historisch zu verstehen?), nicht als wäre er selbst ein anderer Petrus (soll wohl heißen: ein anderer Christus!) Der römische Bischof hat über die von Petrus (soll heißen: Christus) bereits entfaltete Ordnung keine Gewalt, da er erst als Sohn der Kirche zur Gewalt Petri erhoben wird. Folglich war, wie schon oben gezeigt, Petrus mehr als ein Papst, er war die ganze kirchliche Ordnung, er war Christus selbst und erst seine Nachfolger waren Päpste im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Dieß erhellt auch daraus, daß jeder Nachfolger Petri doch die ganze Gewalt, wie sie Petrus gegeben war, haben muß, um wahrer Nachfolger zu sein. Hat er sie nicht, so ist er entweder kein wahrer Papst, oder Petrus war etwas anderes und mehr als ein Papst. Das Letztere trifft hier allerdings zu; Stumpf [1]) hat ganz richtig bemerkt, Cusa habe dem sichtbaren Haupte Petrus eigentlich die Person Christi selbst unterschoben. Nur dann läßt sich Petrus nach Cusa mit Adam in Parallele setzen; der zweite Adam ist aber Christus, nicht Petrus. Christus hat die kirchliche Ordnung, die gesammte Kirchengewalt gegeben, wenn man will „aus sich entfaltet"; er hat dieser Ordnung ein Haupt gegeben, das eben so gut wie dessen Nachfolger aus den Menschen auserlesen wurde und eben so wenig wie sein Nachfolger an der schon durch Christus gegebenen Ordnung etwas ändern durfte. Christus hat die Kirche, wie Stumpf bemerkt, auf Petrus, nicht aus Petrus aufgebaut. Einst schrieb Cusa gegen die Vertheidiger der absoluten Papstgewalt: „„Wer sie hört, hört Christus"" heißt nicht: wer sie hört, hört den Papst. [2]) Jetzt verfiel er in denselben Fehler, indem er Petrus Christus gleichsetzte. Hat nach seiner frühern Darstellung nicht einmal Christus ohne Zustimmung der Apostel Petrus zum Haupte eingesetzt, so ist jetzt das Apostelamt ganz verschwunden; stand ihm damals der Papst unter dem allgemeinen Concil, so ist er ihm jetzt mit der Kirche identisch, wenn er ihn auch im Widerspruch mit dem Princip als verschieden von der Kirche und als möglicher Weise dem Fehlen und Irren unterworfen annimmt.

Eine glückliche Lösung der obschwebenden Frage vermögen wir in diesem Versuche nicht zu erblicken; es ist ein Ueberspringen von einem Gegensatze zum andern; zu einer Verständigung in den damaligen

1) L. c. S. 107 ff.
2) De concord. cathol. I., 13.

schroffen Gegensätzen auf dem kirchenrechtlichen Gebiete war er nicht geeignet. Der große und fruchtbare Gedanke der Concordanz, des Einklangs der bestehenden Gewalten löst sich auf in eine Einförmigkeit, in der alles berechtigte partikulare Leben untergeht. Es genügte, wenn Cusa die in Schrift und Tradition, im Entwicklungsgange des kirchlichen Lebens begründeten, bei der Vereinigung der Griechen zum Heile der ganzen Kirche glänzend wieder zur Anerkennung gebrachten unveräußerlichen Rechte des Primats bestimmter, als es theilweise schon in der concordantia catholica geschehen, in's allgemeine Bewußtsein der Kirche zurückführte; dazu war er, wie kein Anderer durch Talent, Erudition, Rednergabe und seine bisherige Laufbahn geeignet; aber zum Aufgeben der Ideen der Concordanz, der freien Bewegung des kirchlichen Lebens mittelst des Einklangs, harmonischen Zusammenwirkens aller relativ selbstständigen Factoren war kein Grund vorhanden. Im Festhalten an dieser Idee hätte er die Einheit seiner Principien besser gewahrt, und in der großen Mission an das deutsche Volk, die er auf mehreren Reichstagen zu vollziehen hatte, mit noch größerem Erfolg gewirkt. Denn es handelte sich nicht bloß darum, durch die Schleichwege und Kunstgriffe der Diplomaten aus dem langen Zerwürfnisse schließlich für Rom den größtmöglichen Gewinn zu erlangen, eine Hauptaufgabe war es jetzt, die nur zu lange entzweiten Gemüther zu versöhnen.

Der Sache der kirchlichen Reform ist übrigens Cusa, wie die Geschichte seines späteren kirchlichen Wirkens als Bischof, päpstlicher Legat und Rathgeber am Sitze der Curie beweist, mit seiner ganzen ernsten, tiefchristlichen Gesinnung bis an sein Lebensende getreu geblieben.

§ 7. Charakteristik der Ideen Cusa's über die Reformation des Reichs.

Was uns bei einem Rückblicke auf das dritte Buch der concordantia catholica freudig überrascht, das ist einmal die genaue Kenntniß der freilich theilweise offen genug zu Tage liegenden Zustände des Reichs, mehr noch aber das organisatorische Talent, das sich in den Reformvorschlägen des damals erst 32 Jahre zählenden und vorzugsweise auf dem Gebiete des kirchlichen Rechts und Lebens sich bewegenden Mannes in so hervorragender Weise offenbart. So wohldurchdacht die philosophische Grundlage ist, auf der er den Staat im Geiste

Aristoteles aufbaut, so überaus practisch, an das Gegebene sich anschließend und dasselbe weiterbildend sind die Vorschläge, die er dem Rathe der Großen des Reichs zur Erwägung vorlegt. So war schon das ein überaus practischer Gedanke, daß er nach dem Vorgange Clemenge's, jedoch ungleich gründlicher und einläßlicher als dieser, auch die Reform des Reichs in den Bereich seiner Erwägung zog und den wohlgesinnten Kaiser Sigmund für dieselbe zu gewinnen suchte. Bei der engen Verbindung von Kirche und Reich des Mittelalters konnte auch die beste Reform in dem einen Gebiete nur dann sich einen gedeihlichen Erfolg versprechen, wenn auch in dem andern eine correspondirende Thätigkeit eingeleitet wurde, wenn auch hierin Concordanz herrschte. „Nur durch den Kaiser, sagt Stumpf[1]) sehr wahr, konnte der Papst zu den nöthigen Zugeständnissen bewogen, die kirchliche Democratie in Schranken gehalten, der meist träge oder weltlich gesinnte Episcopat (von den deutschen Bischöfen erschienen in Basel nur sehr wenige!) zur Theilnahme an dem mühsamen Werke ernstlich aufgefordert oder genöthigt werden. Was aber war aus der kaiserlichen Macht, was aus dem Reiche geworden? Was vermochte ein Kaiser, der selbst nach den bescheidensten Zielen nur mühsam seinen Weg zwischen den immer breiter und fester den Boden des Reichs besetzenden Territorialgewalten hindurch verfolgte? Sollte Sigmund der Kirche helfen, so mußte zuerst dem Reiche geholfen werden; an diesem traurigen Zirkel, den aufzulösen die weisesten Vorschläge nicht mehr hinreichten, ist die Sache der Reform gescheitert.“ Allerdings trennte keine Principienfrage, wie die über das Verhältniß von Papst und Episcopat den Kaiser und die Fürsten des Reichs, aber das Verhältniß beider zu einander war dessenungeachtet thatsächlich ein ganz abnormes geworden und hatte das Haupt des Reichs in Ausübung seiner Rechte vielfach gelähmt. Weil sich aber die Mißstände in einer gewissen, höchst bedenklichen Lethargie hinschleppten und mit den Privatinteressen der Reichsfürsten enge verflochten waren, so war zwar das Bedürfniß auch nach einer Reformation des Reichs klar erkannt und laut ausgesprochen, aber zur Ausführung derselben waren nur ganz schwache Anfänge gemacht worden. Kaiser Sigmund hatte mit den besten Vorsätzen zu Abschaffung der vielfachen Gebrechen im Reiche die Regierung angetreten. Auf der Reise zur Krönung nach Aachen (1414) besprach er sich mit dem Frankfurter

---

1) L. c. S. 18.

Rathe über den betrübten Zustand des Reichs, erwähnte, daß er in Franken, in Schwaben, im Elsaß Einigungen der geistlichen Fürsten und Städte zur Herstellung des Landfriedens getroffen habe; dadurch werde dem Uebermuthe der weltlichen Fürsten am wirksamsten entgegengewirkt. Auf dem Concilium zu Constanz, wohin die Städte ihre Abgeordneten schicken sollten, wollte er, was zur Reform diene, besprechen lassen und zu einem guten Ende führen. Er schloß mit den bedeutsamen Worten: „er wisse wohl, daß die Städte den Landfrieden gerne hätten. Er hoffe aber, wenn er mit den geistlichen Herrn (auf dem Concilium) durchgekommen, auch mit den weltlichen Fürsten, die ihm überall entgegen wären, fertig zu werden"[1]).

Auf dem Concil zu Constanz gedachte Kaiser Sigmund auch die deutschen Reichsangelegenheiten ernstlich in die Hand zu nehmen. Nach Beilegung vieler Zerwürfnisse unter den Großen des Reichs legte der Kaiser (Ostern 1417) den Entwurf zur Erzielung eines allgemeinen Landfriedens den deutschen Reichsständen vor, auf folgenden Grundlagen: Deutschland sollte, soweit es nicht unter Herzogen und mächtigen Fürsten stände, sich in vier Kreise theilen. Die Herren und Städte am Rhein, im Elsaß und in der Wetterau sollten einen Kreis, den rheinfränkischen bilden; den zweiten die Herren und Städte in Schwaben, den dritten Ostfranken, den vierten Thüringen, Meißen und Hessen. In diesen vier Kreisen sollten sich auch die Stände in der Weise einigen, daß die geistlichen Fürsten für sich und ihre Nachfolger und ihre Kapitel eine Vereinigung schlößen, die weltlichen Fürsten für sich und ihre Erben, die Reichsstädte für sich und ihre Nachkommen, versteht sich mit Wissen und Willen des römischen Königs.

Zur Handhabung des Landfriedens sollte jeder Kreis ein Obergericht mit einem Hauptmanne haben; den Hauptmann sollte der König setzen, der sodann drei Beisitzer ernenne; drei andere Beisitzer wären von den Ständen zu ernennen, welche zu dem Kreise gehören. Vor diesem Kreisgerichte müßte Jedermann ohne Ausnahme, der zum Kreise gehöre, zu Recht stehen; wer sich dessen weigerte, habe mit dem ganzen Kreise den Frieden gebrochen und der Hauptmann könne gegen denselben die Execution des ganzen Kreises aufbieten. Ueber die vier Kreise sollte außerdem der König einen Obermann setzen, welcher von

---

1) Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmund's. I., 414.

dem Hauptmann eines Kreises angerufen um Hülfe gegen einen Friedensstörer, die Streitkräfte eines benachbarten Kreises zur Handhabung des Landfriedens aufbieten könne. Ueberhaupt sei ein Friedensstörer in dem einen Kreise auch zugleich als ein Geächteter und Verfolgter in den andern Kreisen anzusehen. Ferner sollte eine vom römischen Könige ausgehende Anweisung des Prozeßganges, der Urtheilsfällung, der Strafen ꝛc. erlassen werden und eine Appellation von solchen Gerichten dürfte durchaus nicht gestattet sein. Dieser Landfriede sollte vorerst auf drei Jahre versuchsweise errichtet werden, unbeschadet der Freiheiten und Privilegien der Einzelnen [1]).

Diese Vorschläge scheiterten theils an der Selbstsucht der Fürsten, welche sich besonders der Setzung von Hauptleuten als einer ihren Rechten und ihrem Ansehen gefährlichen Neuerung abgeneigt zeigten, theils an dem Argwohn und der Engherzigkeit der Städte.

Die Noth der Hussitenkriege veranlaßte im Jahre 1427 den Kurfürst Friedrich von Brandenburg auf dem Reichstage zu Frankfurt zu dem Vorschlage, ein stehendes, wohldisciplinirtes Reichsheer von Söldnern zu errichten. Der Vorschlag fand allgemeinen Beifall; zur Bestreitung der Kosten ward sogleich eine Kriegssteuer eingeführt und der Geldbeitrag für alle Reichsstände angeschlagen. Allein die Schwaben und Franken waren dagegen; die ansehnliche Summe, welche gleichwohl einging, blieb in Nürnberg unbenutzt liegen, „ein lautsprechender Beweis von der Lahmheit und Untauglichkeit derer, die dazu berufen waren, Deutschland zu regieren.“ Auf dem Reichstage zu Nürnberg im Jahre 1431 kam der Gegenstand wieder zur Sprache, und wurden neue, erhöhte Matrikeln festgesetzt [2]).

Vergleichen wir die Entwürfe Sigmund's mit den Vorschlägen Cusa's, so unterliegt es keinem Zweifel, daß dieser dieselben gekannt und für seine Arbeit benützt hat, zugleich ersehen wir aber auch, daß er sie weiter bildete und durch die Erweiterung zu allgemeinen Reichsinstituten denselben eine nachhaltigere Wirksamkeit gesichert wissen wollte. Die auf einzelne Districte des Reichs beschränkte Kreiseintheilung dehnt Cusa auf das ganze Reich aus; die in den genannten Districten errichteten Gerichtshöfe mit zum Theil ständischen Beisitzern werden unter seinen Händen kaiserliche Gerichtshöfe mit nur vom

---

1) Aschbach, l. c. II., S. 752—755.
2) l. c. III., 265. 266.

Kaiser ernannten Richtern; an die Stelle der Vollstreckung der Urtheile durch die Kreishauptleute der vier Kreise tritt bei ihm das stehende Reichsheer für den ganzen Umfang des Reichs. Auch die Rechtsquellen deutschen Ursprungs werden revidirt und so das deutsche Recht auf seine alten volksthümlichen Grundlagen zurückgeführt. In die Reichstage wird nach unten das bürgerliche Element in reichlicherem Maße als bisher durch Vertretung jeder größern Bürgergemeinde, nicht bloß der Reichsstädte, eingefügt, während nach Oben der Kaiser von einem ständigen Rathe (Reichshofrath) ähnlich dem Cardinals-Collegium umgeben wird. Während durch alle diese Vorschläge die Regierung concentrirt, die Macht des Kaisers wieder in ihrem alten Glanze hergestellt werden sollte, konnten in der jährlich regelmäßig zu Frankfurt abzuhaltenden Reichsversammlung — ein gleichfalls erweiterter Reichstag — alle Interessen der Glieder des Reichs, der höchsten wie der niedersten im Geiste aufrichtiger und patriotischer Concordanz zu ihrer Vertretung und Wahrung gelangen. Treffend charakterisirt Stumpf den Geist der cusanischen Reichsreform mit folgenden Worten: „Ueberblickt man das Ganze derselben, so wird man sich sagen müssen, daß es eine eben so großartige als freisinnig gedachte Reichsverfassung ist, eine Verfassung, gestaltet und durchweht von dem schöpferischen Hauche tiefer Speculation, angeknüpft an die Traditionen der Geschichte und die Bedürfnisse der Zeit, gegründet auf die politische Gliederung des deutschen Volks. Es ist die Idee von der gemeinsamen Uebereinstimmung, welche die Reichsreform des großen Cusaners beseelt. Autorität und Freiheit, gesetzliche Ordnung und bewegender Fortschritt, Einheit und Mannigfaltigkeit, eine starke Mitte und selbstständige Glieder, das war das Ideal, welches klar vor seinem Geiste stand" [1]).

---

1) l. c. S. 79. Gut ist von ihm S. 82 ff. die Ansicht Hagen's widerlegt, „es würde die von Cusa vorgeschlagene Reichsverbesserung von der eigentlichen Fürstengewalt blutwenig übrig gelassen, und die Selbstständigkeit der Fürstenthümer insbesondere in den unabhängigen kaiserlichen Reichsgerichten ihr Grab gefunden haben" .... Ranke charakterisirt den Geist und die Absicht der cusanischen Reform ganz richtig, wenn er sagt: „Vor Allem aber erwartet Nicolaus Wiederbelebung der Autorität, Einheit und Macht des Reichs von der Einrichtung jährlicher Reichsversammlungen. Denn das sieht er wohl, daß von der kaiserlichen Gewalt allein Resultate dieser Art nicht mehr erwartet werden konnten."

§ 8. Wirkung der Vorschläge Cusa's über die Reform des Reichs.

So sehr auch die Vorschläge Cusa's durch ihre Zweckmäßigkeit und den edelsten Patriotismus, der sie eingegeben, sich empfahlen, so sehr auch Cusa den Kaiser Sigmund persönlich zu Basel für die Durchführung seiner Entwürfe zu gewinnen bemüht war [1]), so sehr auch die damals schon sehr hervorragende Persönlichkeit Cusa's zur Empfehlung seiner Vorschläge geeignet war, ja so vielen Beifalls sich auch wenigstens einige derselben zu erfreuen schienen [2]), so bemerken wir doch keine hervortretenden, auf die Vorschläge Cusa's ausdrücklich zurückweisenden Wirkungen derselben. Verhehlen dürfen wir uns freilich nicht, daß die ernste Sprache, mit welcher Cusa den unpatriotischen Sinn der weltlichen Reichsfürsten, die Begierde geistlicher Fürsten nach zeitlichem Besitze, die Unbotmäßigkeit und Fehdelust des Adels, ja selbst die Schwächen des kaiserlichen Regiments geißelte, eine große Selbstverleugnung voraussetzten, wenn die Schrift Cusa's in den entscheidenden Kreisen einer freundlichen Aufnahme begegnen sollte. Das Concil zu Basel hätte zunächst bei den geistlichen Reichsfürsten den Impuls geben, neben den Berathungen über das Kirchliche hätte, wie wiederholt in Constanz, auch zu Basel die Reform des Reichs zur Sprache kommen sollen und Sigmund war trotz aller Enttäuschungen, die er bisher erfahren, wirklich bereit, in Basel einen neuen Versuch der Reichsverbesserung zu unternehmen. Allein das ausgebrochene Zerwürfniß zwischen Papst und Concil wirkte störend ein; auch wurde der Kaiser verstimmt durch die unbefugte Einmischung des Concils in Angelegenheiten, die zunächst vor das Forum des Kaisers und Reichs gehörten [3]). Zwei nach Basel ausgeschriebene Reichstage (auf 30. Nov. 1433 und Jan. 1434) kamen nicht zu Stande. Erst in den Propositionen, die von

---

1) Man vgl. die Anrede an den Kaiser am Schlusse des dritten Buchs der concord. cathol.

2) de concord. cathol. III., 39: „O Gott, wenn Alle, die diese Vorschläge billigen (er meint zunächst die Aufstellung eines stehenden Reichsheeres), eben so eifrig im Vollzuge derselben wären, dann könnte in unsern Tagen das Reich wieder neu aufleben! Wenn wir aber hierin lahm sind und von unserer blinden Begierlichkeit beherrscht in den alten Mißständen verharren, dann wird es ohne Zweifel um das heilige Reich und den guten Zustand des Gemeinwesens und unser Aller in kurzer Zeit geschehen sein."

3) Aschbach, l. c. IV., S. 163—172.

den kaiserlichen Commissären für einen auf 6. Dezbr. 1434 zu Frankfurt abzuhaltenden Reichstag (der Kaiser war in Ungarn abwesend) ausgearbeitet wurden — erst jetzt konnte Cusa's Arbeit in weitern Kreisen bekannt geworden sein — zeigt sich ein universeller, auf das Ganze gerichteter Geist, der an die katholische Concordanz erinnert. Man fieng, sagt Aschbach [1]), bei dem Oberhaupte, dem Kaiser an, und besprach Alles: Amt, Würde, Majestät [2]), vornehmlich aber solches, was in Verfall gekommen und einer Verbesserung zu bedürfen schien. Sodann handelte man über die königlichen Burgen (Pfalzen), die Reichsstädte, die königlichen Villen und Lehen, welche es von Rechtswegen seien und gesetzwidrig dem Oberhaupte entzogen worden. Man sieht, Sigmund fühlte, wie dem Beherrscher Deutschlands im Laufe der Zeiten alle und jede materielle Grundlage entzogen worden war; er wollte ihm zukommende Einkünfte und Besitzungen gesichert haben. Weiter wurde verhandelt über die Reichsglieder. Man zog zu diesen auch die Könige, welche dem Reiche unterworfen waren, nach der überlieferten Ansicht der frühern Jahrhunderte [3]). Ob man dahin sämmtliche europäische Könige, welche die ottonischen und salischen Könige zu ihrem imperium mundi rechneten, zählte oder nur die dem deutschen Reiche näher verwandten Fürsten von Polen, Litthauen, Dänemark, Oberitalien und Burgund, wird nicht gesagt; doch scheinen unzweifelhaft letztere und diese nicht einmal alle damit gemeint gewesen zu sein. Weiter kam man an die Churfürsten [4]), bei denen untersucht wurde, ob alle, die sich so nannten, mit Recht diesen Titel trügen und welcher Art ihre Regierung sei und in welchem Verhältniß zu ihren Unterthanen. In ähnlicher Weise wurde über die übrigen Fürsten, Herzoge, Grafen und Dynasten verhandelt und überall untersucht, ob irgend etwas einer Verbesserung bedürfe. Nachdem man über den hohen Adel in allen seinen verschiedenen Abstufungen gesprochen, kam man zu der Ritterschaft und zu den gewöhnlichen Freien in den Städten und auf dem Lande. Es wurden die Zustände und politischen Verhältnisse der Ritter und Burgmänner, der Reichsstädter, der Bürger, der Bauern durchgegangen, ihre Burgfrieden, Gewohnheitsrechte, Gesetze und Weis-

---

1) l. c. IV., S. 309. 310.
2) vgl. de concord. cathol. III., c. 2—5. 7.
3) l. c. III., c. 30.
4) l. c. III., c. 27—30.

thümer (arbitria) erwogen und untersucht, ob Alles dem Wohl des Ganzen und Einzelnen angemessen und passend sei [1]).

Nach reiflicher Ueberlegung vereinigte sich die Versammlung über sechzehn Artikel, nach welchen der weltliche Zustand des Reichs in Haupt und Gliedern zu verbessern sei, doch sollten die zu verbessernden Punkte nicht sogleich (!) zur Ausführung gebracht, sondern auf einen neuen Reichstag, der den 23. April 1435 in Frankfurt in Gegenwart des Kaisers zu eröffnen sei, als Reichsabschied bekannt gemacht werden. Sehr lobenswerthe Beschlüsse, leider blieben sie auf dem Papiere; denn weder der für 6. Dezbr. 1434 bestimmte, noch der für 1435 in Aussicht genommene Reichstag kam zu Stande, was um so mehr zu bedauern war, als der Kaiser und die Fürsten die Absicht hatten, die Reichsreformation vorausgehen zu lassen, damit dadurch die Kirchenreformation desto ernstlicher und wirksamer in's Leben gerufen werde [2]). Ein böses Verhängniß ließ beide nicht zum Vollzuge kommen; auch die Bemühungen des Kaisers Albrecht II. (1438—1439), denen die Vorschläge Cusa's zu Grunde lagen, führten nicht zum erwünschten Resultate. Erst an den Folgen der Unterlassung, in der Schilderhebung der Reichsritter unter Sickingen, in dem Bauernkriege, in der Säcularisation des Kirchenguts, im Schwedenkriege sollten Kirche und Reich die Schuld ihrer Versäumnisse schwer zu büßen haben. Aber sind nicht die Reformen unter Kaiser Maximilian, ausgeführt durch den patriotischen und thatkräftigen Berthold, Erzbischof von Mainz und Churerzkanzler des Reichs (1485—1504) auf dem Reichstage zu Worms (1495), dessen Seele er war: der ewige Landfriede, das Reichskammergericht, als erste Instanz für die unmittelbaren Reichsstände, als Appellationsinstanz für die mittelbaren, welches Recht sprechen sollte nach des Reichs gemeinen Rechten und nach wohl begründeten Gewohnheiten der Fürstenthümer, Herrschaften und Gerichte, der gemeine Pfenning zum Unterhalt eines stehenden Reichsheeres, endlich (auf dem Reichstage zu Cöln 1512) die Eintheilung des ganzen Reichs in zehn Landfriedenskreise zur wirksameren Wahrung der öffentlichen Sicherheit — sind diese Einrichtuugen nicht die Verwirklichung der Gedanken Cusa's? [3]) Allerdings, aber die Landes-

1) l. c. III., 35.

2) Aschbach l. c. S. 309.

3) Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Berl. 1839. 1. Bnd. S. 103—117.

hoheit der weltlichen Fürsten hatte schon zu große Fortschritte gemacht, als daß sie sich in neue Unterwürfigkeit gerne gefügt hätte; Städte und Bauern hatten für ihre Interessen durch Separatbündnisse (Städtebund, Bundschuh, der arme Konrad) gesorgt; der gemeine Pfenning wurde vielfach für auswärtige Kriege verwendet; der Kaiser war bei seinen sonstigen guten Eigenschaften doch mehr auf Herstellung der großen spanisch-burgundisch-östreichischen Hausmacht bedacht, und in eine Menge seine und des Reichs Kräfte zersplitternde Beziehungen verwickelt; die Grundlage seiner Operationen bildete nicht das Interesse des deutschen Reichs [1]). So blieb die kaiserliche Macht gelähmt; der Kurverein, den Berthold stiftete, war ein Beweis von der Unzufriedenheit der patriotisch gesinnten Fürsten; das Beschlossene kam nur mangelhaft, zum Theil verkümmert zum Vollzuge.

Einen späten Nachsommer hatten Cusa's Vorschläge über die Reform des Reichs im Anfange unsers Jahrhunderts, als es sich nach Niederwerfung der napoleonischen Fremdherrschaft um Reorganisation des deutschen Reichs handelte. Damals weckte Görres, der gewaltige Agitator im Sinne der deutschen Freiheit, zum Erstenmale nach langer Vergessenheit die Erinnerung an seinen großen Landsmann. In dem von ihm redigirten Rheinischen Merkur erschienen im Jahrgang 1815 zwei Artikel über Nicolaus von Cusa mit der Aufschrift: Guter Rath in alter Zeit. In dem ersten Artikel (Nr. 200, v. 27. Febr.) gibt Görres die Veranlassung zur Abfassung der „concordantia catholica“ an, verzeichnet deren Inhalt mit wenigen Worten und fährt dann also fort: „Man kann wohl glauben, daß, hätten Papst und Kirche sich seine und Anderer seines Gleichen Vorschläge zu Herzen genommen, in Deutschland die Reformation nicht jenen blutigen Krieg herbeiführen durfte und hätte Kaiser und Reich darauf geachtet, der Umsturz des letztern in unsern Tagen nicht gekommen wäre. Aber es sollte auf so gelindem Wege nicht geschehen; durch Feuersgewalt mußte das Böse ausgetrieben werden; denn Niemand mag Wölfe in Heerden mit dünner, schwacher Gerte hüten; nur aus scharfen, gezuckten Schwertern kann ein Gehege um sie geflochten werden.“ Hierauf theilt Görres aus dem dritten Buche der concordantia catholica die Reform-Vorschläge von c. 30 ff. mit, und fährt dann in dem folgenden Artikel (Nr. 201, v. 1. März) also fort: „So

---

1) vgl. Gfrörer, Gustav Adolf. 3. Aufl. S. 178—182.

hat der geistreiche, wohlverdiente Mann, dem man die erste Erweckung der Idee des wahren Weltsystems in neuerer Zeit noch vor Kopernikus mit Recht zuschreibt, dessen Andenken außer seinen Schriften bei uns in der schönen, noch bestehenden Stiftung, die er an seinem Geburtsorte Cues an der Mosel gemacht, in Ehren geblieben ist, zu dieser Zeit geredet und gerathen, aber die Worte sind unnütz verhallt, wie auch jetzt so manche verhallen werden. Damals war Deutschland nur erst in der Abnahme seiner Kräfte, aber noch immer grün und reich und achtete darum nicht solcher Rede, bis endlich, als die Tage um gewesen, das Gericht gekommen. Mehr als drei Jahrhunderte sind seit der Zeit des Sprechenden verlaufen. Jetzt spricht ganz Deutschland aus Einem Munde, was vielleicht damals nur die Geschicktesten verstanden. Die Winde rufen und die Wasser rauschen die Rede nach und darum wird sie wohl nicht so spurlos wie damals vorübergehen."

Die philosophischen Schriften.

§ 9. Einleitung.

Der Läuterungsprozeß, zu welchem Cusa's Ideen über Kirche und Reich nicht das geringste Ferment lieferten, hatte sich, besonders was die schwebenden kirchlichen Fragen betrifft, wenigstens in der deutschen Kirche noch zu keinem bestimmten Resultate abgeklärt, als Cusa's geistige Rüstigkeit ein neues Gebiet aufsuchte, das der Philosophie, um hier in letzter Instanz zu finden, was er in den damaligen zerklüfteten Zuständen von Kirche und Reich vergebens gesucht hatte — die höhere Einheit der Gegensätze. Schon die Abhandlungen über Kirche und Reich waren keineswegs historisch-positiven Gehalts, sondern von Ideen getragen und verriethen den philosophisch gebildeten Mann; jetzt aber betrat er das Gebiet des reinen Gedankens, um eine auch hier zum dringenden Bedürfniß gewordene Regeneration, und nachdem der Geist der großen Meister nicht mehr begriffen war, aus dem gegebenen lebenskräftigen und bildsamen Material einen Neubau herzustellen. Was Cusa hier schuf, dauerte in seinen Wirkungen fort, nachdem seine in den beiden andern Gebieten gegebene Anregung längst vergessen war.

Betrachten wir zuerst den Zustand der Philosophie oder was im Mittelalter dasselbe ist, der speculativen Theologie zu der Zeit, als unser Gelehrter in diesem Gebiete schaffend auftrat.

Wir haben schon in der allgemeinen Einleitung erwähnt, daß sich auch in der Wissenschaft seit etwa einem Jahrhundert eine den Bewegungen in Kirche und Reich analoge Umgestaltung vorbereitete, welche die bisher betretenen Pfade verließ, und wie dort eine Reihe von Sonderbestrebungen die alte, in Papstthum und Kaiserthum beschlossene Einheit der Kirche und des Reichs durchbrach, so auch die bisherige durch die Herrschaft der Scholastik zusammengehaltene Einheit der mittelalterlichen Wissenschaft durch neue Bestrebungen, welche in abgesonderten Gebieten des Wissens sich geltend machten, auflöste und neue Kreise des Wissens zur selbstständigen Ausbildung brachte. Durch den Minoriten Occam († 1343 zu München) lehnt sich ein neues, dem bisherigen Realismus der großen Meister der Scholastik entgegentretendes System, der Nominalismus, an die mit Ludwig dem Baiern beginnende Opposition in Kirche und Reich an und dient dieser zur geistigen Unterlage. Schon in dem Kampfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen hatte Occam in der heftigen Streitschrift: Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa [1]) entschieden die Parthei des Letztern ergriffen und trat nachher für Ludwig den Baiern gegen Johann XXII. in Vertheidigung der Unabhängigkeit des Staats von der Kirchengewalt in die Schranken. Sein Nominalismus entzieht dem Geiste in ähnlicher Weise das unveräußerliche Recht auf Realität und Objectivität des Erkennens, an deren Stelle er das subjective Meinen setzt, wie die Opposition in Kirche und Reich das historische Recht, das in Ueberlieferung und Uebung begründete durch eine Reihe subjectiv geschaffener Rechtsmeinungen und gewaltthätiges Vordrängen beseitigt wissen wollte. Daß unseren Allgemein-Begriffen ein reales Allgemeine entspricht, läugnet der Nominalismus, er kennt nur ein Allgemeines unserer Begriffe und Zeichen von den Dingen; die Ideen sinken zu einem Producte des subjectiven Denkens herab. Ein wirklicher Fortschritt, eine Vertiefung der Scholastik, läßt sich von diesem Systeme, das an die Stelle der speculativen Erkenntniß die Erfahrung setzt, nicht erwarten, wohl aber ein breites, redseliges Auskramen der subjectiven Ansichten mit dem an solche geistige Richtungen sich gewöhnlich gerne anschließenden Wissensdünkel und einer auf der Oberfläche sich bewegenden Dialektik. Die

---

1) Bei Goldast, Monarchia t. 1, p. 13.

alte Schule der Realisten wurde durch den neuen Gegner nicht zu einer tiefern Begründung und etwaigen Berichtigung ihres Systems angetrieben, sie zehrte von dem Ruhme und der Ueberlieferung ihrer Meister; die einen wie die andern schädigten das Ansehen ihrer Wissenschaft durch die in steigender Progression zunehmende Geschmacklosigkeit der Form, durch das Abstruse der Sprache und des Ausdrucks, durch die unfruchtbare Häufung der Distinctionen. „So kam es, um mit Stöckl[1]) zu reden, daß dasjenige, was zur Erklärung und Verdeutlichung der Sache dienen sollte, zuletzt nur dazu diente, das Verständniß durch das Uebermaß zu erschweren und den Verstand zurückzuschrecken vor der endlosen Mühe, welche es kostete, den Zaun der Distinctionen zu durchbrechen und bis in die Mitte der Sache vorzudringen. Dazu kommt noch, daß bei den spätern Scholastikern in den einzelnen Quästionen über der Aufführung der verschiedenen Meinungen, der Gründe und Gegengründe, die eigentliche Solutio auf ein ganz geringes Maß zusammenschrumpft; und hat man sich endlich bis zu ihr hindurchgedrungen, so läuft man noch Gefahr, in der Hauptsache auf die in den vorausgehenden polemischen Erörterungen gegebenen Bestimmungen sich wieder verwiesen zu sehen. So hatte sich in der That um den gesunden Kern der Scholastik eine bittere Kruste angelegt; das Leben, welches in der Scholastik nach wie vor in ganzer Fülle waltete, war gleichsam gebunden in einer starren, ausgetrockneten Form; sollte es wieder flüssig werden, dann müßte der Bann dieser starren, ungenießbaren Form gebrochen werden."

Diesen Bann zu brechen, lag wohl kaum einem der damaligen Theologen so sehr am Herzen, als dem gelehrten und für das Wohl der Kirche nach allen Seiten hin rastlos thätigen Kanzler Gerson. In seiner vorwiegend practischen Richtung, die zuerst sich zu fragen pflegte: was nützt und frommt dem christlich tugendhaften Leben? schildert er in zwei Untersuchungen über eitle Wißbegierde die Gebrechen der Theologie seiner Zeit. „Ein aufgeblähtes Alleswissenwollen war schon bei den alten Philosophen der Grund vieler Verirrungen. Aber auch unsere Theologen lassen sich durch die Sucht, Alles wissen zu wollen, verleiten, die von der heiligen Schrift festgesetzten Schranken des Glaubens durch Conjecturen und Syllogismen zu überschreiten und wohin kann dieses führen, als zu Irrthümern? . . . Die

1) Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3. Bd., S. 16. 17.

charakteristischen Merkmale der theologischen Sucht, Alles wissen zu wollen, sind: 1) Bereits entschiedene und allseitig erörterte Punkte des christlichen Lehrbegriffs nur ungerne, dagegen dunklere und weniger besprochene mit Vorliebe behandeln. Damit zusammenhängend ist es, Klarheit des Vortrags und der Lehre gering schätzen und auf das Dunkle, schwer Verständliche Gewicht legen. 2) Die ungebührliche Partheinahme für gewisse Lehrer und Lehren, ein Treiben, dem nur Eitelkeit zu Grunde liegt. 3) Mehr Freude an Bekämpfung der Ansichten der verschiedenen Lehrer oder an hartnäckiger Vertheidigung eines Einzelnen haben, als an der Ausgleichung der gegenüber stehenden Meinungen. Das hat vor Allen Bonaventura verstanden, der den Theologen überhaupt als Muster vorgehalten zu werden verdient . . . Wenn der Glaube und jede Metaphysik uns Gott als das einfachste Wesen zeigt, wozu dieses Uebermaß von Distinctionen in Bestimmung des göttlichen Wesens, zu deren Verständniß auch das längste Menschenleben nicht ausreichen würde? ꝛc.“ [1])

Im Zusammenhange hiemit stand es, wenn Gerson auf den Werth der mystischen Theologie hinweist, ihr Wesen angibt und sie von manchen Auswüchsen, die sie hervorgetrieben hatte, zu reinigen sucht. [2]) Er machte auch einen Versuch, Realismus und Nominalismus zu vermitteln durch Hervorstellung des Wahren eines jeden dieser Systeme in der Anwendung auf die wichtigsten theologischen Fragen; [3]) es war dieser Versuch gewiß von nicht zu unterschätzendem Werthe; aber eine Reformation der theologischen Wissenschaft konnte nur durch einen großen Meister und eine Verwerthung der vorhandenen bessern Elemente in einem Neubau erfolgen.

Ein verfehlter Versuch eines solchen, weil nur auf dem Fundamente der alten Philosophie errichtet und vom christlichen Lehrbegriffe ganz absehend, war der von der Academie zu Florenz repristinirte Platonismus.

Die Meister der Scholastik und ihre Schulen waren auch große Verehrer der alten classischen Philosophie als eines denkwürdigen und bildenden Erzeugnisses des menschlichen Geistes. Wie aber der menschliche Geist tief unter dem göttlichen, das Leben der Natur unter dem der Gnade steht, so galten ihnen jene Geistesproducte nur als Mittel zur Erkenntniß

1) Schwab, Joh. Gerson, S. 304—310.

2) l. c., S. 311. 325—375.

3) l. c., S. 295 ff.

des Reichs der natürlichen Dinge, Gottes, soweit er durch sie als ihr Schöpfer erkennbar ist, der Welt, ihrer Gesetze und Kräfte, besonders des Menschen und seiner geistigen Kräfte und Gesetze; für die Erkenntniß der übernatürlichen Welt, für das durch übernatürliche Offenbarung uns erschlossene Gottesreich waren ihnen nur die Aufschlüsse der Propheten und des ewigen Wortes selbst Quellen der Erkenntniß. So schieden sie genau zwischen der Wissenschaft der natürlichen Dinge und der Wissenschaft des Glaubens und bearbeiteten beide Gebiete abgesondert, indem sie aus jenem nur das und nur so viel in dieses aufnahmen, als mit dem gegebenen kirchlichen Lehrbegriffe verträglich war. Durch diese Behandlungsweise zog sich indirekt die apologetische Tendenz, die absolute Superiorität der christlichen Wahrheit und Wissenschaft über die Versuche der antiken Philosophie in ihrem Vordringen zur absoluten Wahrheit nachzuweisen. Dieses Verhältniß erlitt in Italien eine Störung, seitdem man dort schon vor dem Concil zu Florenz, hauptsächlich aber durch die griechischen Gelehrten, die aus Veranlassung des Concils nach Italien gekommen waren, mit den Schriften der alten Philosophen im Urtexte genauer bekannt geworden war. Mehrere griechische Gelehrte ließen sich bleibend in Italien nieder, so Georgius Gemisthus Pleton und der nachmalige Cardinal Bessarion, übersetzten die Schriften von Plato und gaben sich alle Mühe, das Studium dieses Philosophen zu erwecken und seine Philosophie anzupreisen. Je mehr nun die schwerfällige, ungenießbare Form der damaligen Scholastik abstieß, desto mehr fesselte die schöne Form in den Schriften der alten Philosophen, die Klarheit der Darstellung, der stetige Fluß der Entwicklung ohne das Gewirr und Labyrinth von Distinctionen. Die Reize der Form ließen auch den Inhalt im vortheilhaftesten Lichte erscheinen; es erwachte bei den leicht erregbaren Italienern eine Begeisterung besonders für die platonische Philosophie, welche diese geradezu für die einzige wahre Philosophie hielt und nicht nur der Scholastik den Krieg erklärte, sondern in völliger Ueberstürzung selbst der Wissenschaft des Glaubens nur durch das reinere und vollere Licht aus Plato ihre Vollendung zu verleihen meinte. Der Mittelpunkt dieser Bestrebungen war die Academie zu Florenz, eine freie Genossenschaft der Verehrer Plato's, die sich des Protectorats der Mediceer erfreute. Sie zählte auch Staatsmänner und Künstler zu ihren Mitgliedern, sie wurde der Mittelpunkt für strebsame Geister nicht nur in Italien, sondern auch in andern Ländern. Aber wie blendend auch dieses ungewohnte Licht aus Welschland weithin

über das gebildete Europa aufleuchtete — eine geistige Wiedergeburt der Scholastik —, das sieht man auf den ersten Blick, war von ihm nicht zu erwarten. Ungleich reichere, lebens- und bildungsfähigere, dem innersten Kerne des Christenthums entsprossene Elemente fanden sich hiezu in deutschen Landen, — es war die deutsche Mystik.

Das Christenthum ist Mysterium; es ist das Wort der ewigen, überweltlichen Weisheit, die vom endlichen Verstande nie vollständig begriffen, nur im Strahle der göttlichen Erleuchtung erfaßt, im Innern, im gottseligen Leben in seiner Süßigkeit empfunden wird. Es ist das durch die Menschwerdung des ewigen Wortes vermittelte Hereinziehen des Menschen und durch ihn der ganzen Schöpfung zur innigsten Gemeinschaft mit dem Schöpfer, es ist die Ausstrahlung von dessen Liebe im Reiche der Natur und der Gnade; es ist die Selbstentäußerung Gottes, auf daß der Mensch sich seiner selbst und der Welt entäußere, ganz in Gott eingehe und in Gott ruhe und dadurch zu seiner höchsten Freiheit, Verherrlichung und Seligkeit sich erhebe. In normaler Weise wird das Christenthum vom Menschen nicht ohne Mitwirkung der natürlichen Kräfte seines geistigen Lebens, nicht ohne Vermittlung der Geschichte und Philosophie angeeignet und ist auch in seiner Entfaltung und seinem Wachsthum zum Theile von eben diesen Verhältnissen bedingt. Nun hat aber das Christenthum als Religion des Geistes einen mächtigen Zug in die Welt gebracht, der besonders disponirte Naturen antreibt, die natürlichen Bedingungen des religiös-sittlichen Lebens gleichsam bis zur äußersten Grenze zurückzudrängen, um den Kern des Christenthums in möglichst reiner Unmittelbarkeit zu gewinnen und zu genießen. Es vollzieht sich dieses Streben im Mönchthum, im Klosterleben; es ist das Leben, die Form der christlichen Mystik, das höhere, gesteigerte christliche Leben im gewöhnlich christlichen. Da sich aber der menschliche Geist des Gedankens und seiner Macht nicht entschlagen kann, so bemächtigt sich derselbe auch des eigenthümlichen Inhalts der Mystik, verarbeitet ihn an der Hand der heiligen Schrift und Psychologie dialectisch, durchstrahlt ihn mit seinem Lichte; so entsteht die speculative Mystik, die wie die unmittelbare Mystik des Lebens ihren eigenthümlichen Traditionen folgt. Die speculative Mystik ist wissenschaftliche Theologie und umfaßt eben so wie die sog. Scholastik das Ganze der christlichen Glaubens- und Sittenlehren; das ihr eigenthümliche Gebiet aber, in welchem sie ihre Besonderheit und den größten Reichthum ihrer Ideen entfaltet, ist die Theorie der Erkenntniß, da

Verhältniß Gottes zur Creatur, der Gnade zur menschlichen Freiheit. Hier überspringt sie gerne die natürlichen Bedingungen der Erkenntniß, um Gottes durch unmittelbare Anschauung inne zu werden; sie hebt Gott einerseits in eine unerreichbare Höhe hinauf, und rückt ihn andererseits den Geschöpfen so nahe, daß er pantheistisch in diesen aufgeht; sie läßt die Gnade so allgewaltig und unwiderstehlich walten, daß für die menschliche Freiheit kaum noch Luft und Raum zu ihrer Bewegung übrig bleibt.

Als der Vater der mystischen Theologie wird gewöhnlich Dionysius Areopagita bezeichnet.[1]) Unter diesem Namen als angeblichen Verfasser haben wir fünf Schriften: 1) über die göttlichen Namen (daß Gott als dem vollkommensten, über der Welt erhabenen Wesen entweder die Namen aller Vollkommenheiten — positive Theologie — oder richtiger, weil keine vom Endlichen hergenommene Bezeichnung sein Wesen zu bezeichnen im Stande ist, kein Name beizulegen sei — negative Theologie); 2) über die himmlische Hierarchie; 3) über die kirchliche Hierarchie; 4) über die mystische

1) Wir verweisen über diesen Schriftsteller auf die Uebersetzung seiner Schriften von Engelhardt, 2 Thle., Sulzbach 1823, welcher auch Abhandlungen über das Zeitalter, den Zweck, die Dogmatik des Verfassers beigegeben sind; dann auf den Artikel über Dionysius Areopagita im Kirchen-Lexicon von Wetzer und Welte. In neuerer Zeit haben Darboy (damals Professor zu Langres, dann Bischof zu Nancy, jetzt Erzbischof von Paris), in der Schrift: Oeuvres de S. Denys l' Aréopagite traduites du Grec avec une introduction, Paris 1845, und D. Hipler, Regens des bischöflichen Seminars in der Diöcese Ermeland in der Schrift: Dionysius, der Areopagite. Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften, Regensburg 1861, den Vorwurf des Betrugs, der dem Verfasser der genannten mystischen Schriften bisher gemacht wurde, entkräftet. Hipler weist sehr überzeugend, mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit nach, daß aus der Erwähnung von Titus, Timotheus, Kajus ꝛc. — Männern aus der apostolischen Zeit, noch keineswegs folge, der Verfasser wolle für einen apostolischen Vater, oder für den Paulusjünger Dionysius gehalten werden; Dionysius läßt vielmehr durch Anführung späterer Schriftstücke, z. B. des Briefs des Martyrers Ignatius an die Römer vom Jahre 107 selbst deutlich erkennen, daß seine Schriften jedenfalls nicht dem apostolischen Zeitalter angehören. Unser Verfasser kommt zu dem Resultate, die Schriften des Dionysius Areopagita seien aus dem Kampfe des Neuplatonismus mit dem Christenthum hervorgegangen und hätten zu dessen Beendigung nicht wenig beigetragen; ihr Verfasser verdiene mit Gregor dem Großen unter die ältesten und ehrwürdigsten Kirchenväter gezählt zu werden. S. 107—110.

Theologie (von der göttlichen Finsterniß, als welche dem menschlichen Verstande das alles überstrahlende intensive Licht Gottes sich kund gibt, und daß der Urheber alles sinnlich Wahrnehmbaren im überschwenglichen Sinne nichts sinnlich Wahrnehmbares und über Alles erhaben sei); 5) zehn kleinere Briefe ähnlichen Inhalts.

Was konnte mehr zur Empfehlung dieser in der orientalischen Kirche entstandenen und erst im neunten Jahrhundert zur Zeit Ludwig's des Frommen in der abendländischen Kirche bekannt gewordenen Schriften beitragen, als daß man von ihrem Verfasser behauptete, er sei derselbe Dionysius, Mitglied des Areopag zu Athen, welcher durch die Predigt des Apostels Paulus selbst dem christlichen Glauben gewonnen wurde? (Apostelgeschichte 17, 16—34). Man erblickte daher in diesen Schriften die Grundzüge einer wie durch göttliche Inspiration und apostolische Beglaubigung gegebenen christlichen Philosophie. Scotus Erigena, der sie übersetzte, benützte sie zum erstenmale im Abendlande in seiner Erkenntnißtheorie, die aber zugleich den Beweis liefert, daß diese Art mystischer Gotteserkenntniß, wie sie selbst eine höchst einseitige ist, so auch ein sehr bedenkliches rationalistisches Element nicht ausschließt. Der hl. Bernhard hat, wie einst Socrates die Philosophie vom Himmel in die Wohnungen der Menschen, so die Mystik von ihrer transcendentalen Ueberschwenglichkeit in die Herzen der Christen herabgezogen und sie mit dem Inhalte des christgläubigen Bewußtseins erfüllt, ihr eine psychologische Unterlage gegeben und für's practische Leben brauchbar gemacht. Hugo von S. Victor führte diese Mystik, wie sie sein Freund Bernhard verstand, in sein Lehrgebäude des christlichen Glaubens ein und verlieh ihr dadurch auch wissenschaftlichen Werth und Bedeutung. „Bei Hugo geht der mystische Zug durch alle seine speculativen Ausführungen hindurch; es ist das mystische Element so zu sagen die Tinctur, in welche seine gesammte Geistesarbeit getaucht ist, die Atmossphäre, in welcher sein ganzes Denken sich bewegt. Und wie alle seine wissenschaftliche Speculation durch das mystische Leben getragen wird und dadurch eine höhere Weihe erhält, so schließt sie sich zuletzt auch ab mit einer sorgfältig ausgeführten Theorie des mystischen Lebens und der mystischen Contemplation.“ [1]) Die großen Meister der Scholastik, namentlich Thomas von Aquin sind den Interessen, welche die Mystik zu wahren hat, in einer Weise gerecht geworden, daß diese

1) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, I. Bd., S. 304. 305.

in exclusiver Absonderung hervorzutreten keine genügende Veranlassung hatte. Wenn Bonaventura auf der Höhe der mystischen Theologie steht, so tritt er zugleich als Scholastiker Thomas ebenbürtig an die Seite. Scholastik und Mystik sind in ihm organisch vereint. In dem Grade aber, in welchem die Schulen der großen Meister zu einem sterilen, geistigen Formalismus und Wortstreite herabsanken, bemächtigte sich die speculative Mystik ihrer Aufgabe. Es trat Eckhart auf (starb 1329), der die Grundgedanken der Mystik wieder in ein System brachte. Es bleibt aber sein Versuch weit hinter Hugo von S. Victor und Bonaventura zurück; er gibt nicht eine vollständige wissenschaftliche Theologie, sondern beschränkt sich auf die Lehre von Gott, dessen Verhältniß zur Welt, von Christus und dem Menschen. Die Lehre vom Verhältniß Gottes zur Welt hält sich nicht frei von Pantheismus; endlich nimmt Eckhart die der Kirche opponirende und sich theilweise außerhalb ihrer Lehre bewegende Richtung ein [1]), welche freilich durch die zerrütteten Zustände des kirchlichen Lebens und die zunehmende Veräußerlichung hervorgerufen, als ein charakteristischer Zug der Zeit in stärkern oder schwächern Klagerufen auch der übrigen deutschen Mystiker, eines Tauler, Suso, Ruisbrök, zu innerer Erneuerung und Wiedergeburt auffordert.

Dieß sind die Grundzüge im Bilde der literarischen Thätigkeit des vierzehnten und im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts. Sie kennzeichnen sich als eine Uebergangsperiode, die nach einem großen Geiste, einem Meister sich sehnt, der die gegebenen Bausteine zu einem

---

1) In den Predigten, die Eckhart als Prior der Dominikaner in Frankfurt hielt, wollte man häretische Sätze nach Art der gleichzeitigen Begharden gefunden haben. Eckhart wurde vor ein Ordenskapitel nach Venedig berufen und mußte sich daselbst über seine Lehre verantworten. Die Klagen kamen auch vor den Papst Johann XXII., weßhalb er den 4. Januar 1327 vor das Inquisitionstribunal beschieden wurde. Am 13. Februar 1327 leistete er in der Dominikanerkirche zu Köln feierlichen Widerruf alles dessen, was er Ketzerisches gelehrt haben konnte. Da man aber speciellen Widerruf verlangte, appellirte er vom Ausspruche der Inquisitoren zu Köln an den Papst. Durch eine eigene Kongregation wurden 28 Sätze aus Eckharts Schriften ausgezogen, welche er als die seinigen anerkannte. Einige wurden als häretisch, andere als der Häresie verdächtig bezeichnet. Eckhart selbst wurde getadelt, daß er über das Maß wissen wollte, daß er von dem Canon des katholischen Glaubens abgegangen sei und das Volk verwirrt habe. Erst nach seinem Tode, am 27. März 1329 wurde die Verdammungsbulle veröffentlicht. Joseph Bach, Meister Eckhart ꝛc. S. 55. 56.

Ganzen zusammenfügte und die wissenschaftliche Theologie dem Inhalte nach vertiefte, in der Form dem geläuterten Geschmacke entsprechend ebenbürtig so in den Kreis der übrigen Wissenschaften einführte, daß die Fähigen sich mit Interesse wieder ihrem Studium zuwendeten. Insbesondere mußte der speculative Gehalt der üppig wuchernden Mystik durch die strenge Disciplin des Systems von seinen unreinen Elementen gereinigt werden, wenn er in das Ganze der theologischen Wissenschaft wie einst in den bessern Zeiten der Scholastik eingefügt werden sollte. Ob Cusa dieser an ihn herantretenden Aufgabe gewachsen war, was er jedenfalls zur Lösung derselben Erhebliches beigetragen, ist die Frage, welche aufzuwerfen wir nach dem bisher von ihm Geleisteten wohl berechtigt sind. Ihre Beantwortung soll in der folgenden Darstellung enthalten sein.

Cusa erhielt in der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens zu Deventer eine Vorbildung für das spätere höhere Studium, die sich dadurch vortheilhaft vor den damals gewöhnlichen Schulen, die unserem Gymnasium entsprachen, auszeichnete, daß dem Lesen der Classiker eine besondere Sorgfalt gewidmet und dadurch der Sinn für die eben erwachenden humanistischen Studien geweckt wurde. Außer den Meditationen des hl. Bernhard, dem Monologium des Anselm von Canterbury, Auszügen aus Eusebius und Chrysostomus, Augustin und Beda wurden auch Plato, Seneka und Virgil gelesen. Auch das Studium der Grammatik und Rhetorik wird erwähnt. — Die Einführung in die Philosophie erfolgte durch die Erklärung platonischer Schriften. [1]) Die Schule selbst forderte ihre fähigeren Schüler zu deren weiteren Ausbildung zu Reisen nach Italien, an die alten dortigen Sitze der Gelehrsamkeit auf. [2]) Wohl vorbereitet bezog Cusa die Universität Padua, zunächst zum Studium des canonischen Rechts. Allein neben diesem widmete er sich mit Vorliebe der Mathematik und Philosophie. In jener war ihm ein gewisser Paulus, nachher Naturforscher (physicus) in Florenz, über den wir nähere Nachrichten vergebens

1) Das kirchliche Leben rc. S. 13 ff. Ullman, Johann Wessel rc. S. 403 ff.

2) Die spätern gefeierten Humanisten Agricola, Graf Moriz von Spiegelberg, Rudolf von Lange, Alexander Hegius, welche als die ersten Beförderer der humanistischen Studien in Deutschland gelten, reisten alle als Schüler von Deventer nach Italien.

aufsuchten,[1]) in dieser **Julian Cäsarini**, Führer und Genosse der Studien. Der Einfluß des Letztern auf Cusa's philosophische Ausbildung scheint sehr bedeutend gewesen zu sein. Die Widmung der zwei ersten philosophischen Schriften aus dem Jahre 1440 trägt die Adresse: „Dem hochwürdigsten Cardinal Julian Cäsarini, **seinem verehrten Lehrer.**" Der Ausdruck: Lehrer ist wohl nicht im engeren Sinne zu nehmen, denn Julian Cäsarini war nur drei Jahre älter, als Cusa; es bezeichnet jene Benennung eine Führung und Leitung im Gebiete der Philosophie. Besondere Beachtung verdient, daß es vorzugsweise die alten Philosophen waren, in deren Studium Cäsarini seinen jüngeren Freund einführte. In der Zueignung sagt Cusa u. A.: „Deinen großen und gepriesenen Geist wird es mit Recht befremden, daß ich, indem ich aus dem Barbarenlande meine Albernheiten allzukühn zu veröffentlichen wage, dieselben Deiner Beurtheilung unterstelle, . . . als könnte Dich, **den feinen Kenner der gesammten lateinischen und neuerdings auch der griechischen Literatur**, das Ungewöhnliche des Titels für diese meine vielleicht ganz ungeschickte Arbeit gewinnen. **Meine Geistesrichtung ist Dir längst hinreichend bekannt!**[2]) In der Zueignungsschrift zu der Schrift de conjecturis sagt er: „Obwohl ich weiß, daß diese Schrift nicht nur an der allgemeinen Mangelhaftigkeit der menschlichen Geistesproducte, sondern auch an den besonderen Gebrechen meines schwachen Talentes leidet, so habe ich doch für Dich, bester Vater! **der in allen Wissenschaften bewandert ist**, das Ganze in dem Vertrauen entwickelt, Dein bewährter Geist voll göttlicher Erleuchtung werde meiner Arbeit die wünschenswerthe Verbesserung angedeihen lassen." [3])

Julian Cäsarini war zu Rom 1398 geboren, als Sprößling einer altadeligen römischen Familie, die ihren Stamm auf Julius

1) In der Widmung einer seiner mathematischen Schriften: de geometricis transmutationibus an Paulus schreibt Cusa: quanto me *ab annis juventutis atque adolescentiae nostrae* stictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti, tanto accurratius emendationi animum adhibe ꝛc. und **im Dialoge (mit ihm) über die Quadratur des Zirkels** sagt Paulus: Pater optime! quia *me nostri a puero* veritatem quaesivisse, quae in Mathematicis clarius videtur relucere etc. (S. 1095), was fast auf gemeinsame Studien schon in Deventer schließen läßt.

2) de docta ignorantia, praefatio.

3) de conjecturis, praefatio.

Cäsar zurückführte, zeichnete sich nicht nur durch juristische Gelehrsamkeit aus, die ihm frühzeitig einen Lehrstuhl der Jurisprudenz in Padua verschaffte, sondern erwarb sich auch den Ruf eines vielseitigen, in Philosophie, Theologie und Philologie wohl unterrichteten Mannes. Seltene Beredtsamkeit, Scharfsinn und unermüdeter Fleiß wurden an ihm bewundert. Rasch stieg er zu höhern kirchlichen Aemtern empor; schon im Jahre 1426 erhob ihn Papst Martin V. zum Cardinaldiacon St. Angeli, bald darauf zum Cardinalpriester von St. Sabina, zuletzt zum Cardinalbischof von Frascati. Weiteres aus dem Leben dieses ausgezeichneten Mannes hier anzuführen, liegt unserer Aufgabe ferne [1]). Für uns ist zunächst von Wichtigkeit, aus einem Blicke in die ersten philosophischen Schriften Cusa's und in den Eingang zum dritten Buche de concordantia catholica uns davon zu überzeugen, daß auch das Studium der alten Philosophen, vielleicht im Urtexte unsern Gelehrten in Padua beschäftigt habe. Er kennt schon bei Abfassung seiner ersten philosophischen Schrift Pythagoras, „den ersten Philosophen dem Namen und der That nach" [2]) Plato, den „göttlichen" [3]), Aristoteles, den „tiefdringenden" [4]) Anaxagoras [5]), Epikur [6]). Im zweiten Buche der „docta ignorantia" führt er zuerst die Ansichten der Platoniker, Stoiker, Peripatetiker über die Materie und Weltseele an und beurtheilt dieselben sodann nach den Principien seines eigenen Systems. Ja, wir müssen annehmen, daß ihn in Padua das Studium der Kirchenväter und namhaften Scholastiker kaum oder doch nur in untergeordneter Weise beschäftigt habe, wenn wir eine Stelle aus der „Apologie" der: docta ignorantia in's Auge fassen, in welcher er sagt: „Ich gestehe, mein Freund! daß ich weder den Dionysius (Areopagita), noch irgend einen der alten Theologen gesehen hatte, als ich von Oben die Idee (er meint die Grundidee seines Systems von der Concordanz der Gegensätze) empfieng; ich wandte mich aber alsbald in eifrigem Studium den Schriften der Kirchenväter (doctorum) zu, und fand nur das mir Geoffenbarte in ver-

---

1) S. Kirchenlexicon von Wetzer und Welte unter diesem Artikel.
2) de docta ignorantia I., 11.
3) l. c. I., 17. II., 12. 13.
4) l. c. I., 1. 2. 9.
5) l. c. II., 5.
6) l. c. I., 11. 17. 25. II., 8.

schiedenen Wendungen wieder" [1]). Dieses Geständniß wird um so glaubhafter, als Cusa sich nach der Rückkehr aus Italien zunächst der Ausübung der Rechtsgelehrsamkeit zuwendete. Er gestattete sogar den Anschauungen der alten Philosophie theilweise einen mehr als zulässigen Einfluß selbst auf die Auffassung christlicher Dogmen. So sagt er am Schlusse seiner Entwicklung der Trinitätslehre in: de d. ignor. I., 9: „Das ist meiner Ansicht nach gemäß der pythagoräischen Forschung die klarste Auffassung der Dreiheit in der Einheit und der Einheit in der Dreiheit." Von Kirchenschriftstellern citirt er in der Schrift: de d. ignor. meistens nur Augustin, den Patron seines Ordens und Boëtius. Wir begrüßen ihn daher bei der Rückkehr aus Italien als Humanisten in jenem edlern Sinne, den das Wort in jener Zeit noch bewahrte, ehe der Humanismus in der Academie zu Florenz in eine Vergötterung Plato's ausartete und durch seine Prätensionen, die Ausschließlichkeit und vorwiegend negative kritische Richtung später auch in Deutschland seine weniger empfehlende Seite hervorkehrte. Statt in einer deutschen Klosterschule in die wenig bildenden Streitfragen der scholastischen Schulen eingeführt und in eine extreme Richtung frühzeitig eingezwängt zu werden, ward ihm das beneidenswerthe und für seine philosophische Weiterbildung höchst einflußreiche Glück zu Theil, an dem Studium der alten Philosophie sich den freien Geistesblick bewahrt zu haben. Noch frühzeitig genug wurde er mit dem Charakter der Scholastiker und Theologen seiner Zeit bekannt, um sich von ihnen angewidert und abgestoßen zu fühlen. Hören wir die Schilderung, die er durch den Mund eines seiner Schüler von ihnen entwirft: „Fast Alle, die sich heut zu Tage dem Studium der Theologie widmen, bewegen sich in gewissen positiven Traditionen und deren Formeln — einige Sätze vorher hatte er diese Traditionen als die aristotelische und als eine veraltete Gewohnheit bezeichnet —; sie bilden sich ein, Theologen zu sein, wenn sie so zu reden wissen wie Andere, die sie sich zu Gewährsmännern gewählt haben; aber es fehlt ihnen die Wissenschaft des Nichtwissens bezüglich jenes unzugänglichen Lichtes, in dem keine Finsterniß ist. Wer aber durch die Wissenschaft des Nichtwissens vom Hören zum geistigen Sehen übergeht, der freut sich, auf einem sicherem Wege zur Wissenschaft des Nichtwissens gelangt zu sein. Ein ähnlicher Ge-

1) Apologia doctae ignorantiae, S. 67.

danke finde sich bei dem weisen Philo in dessen Erklärungen über die Genesis (quaestio 51), wo er vom Brunnen Isaak's also spreche: Wie die, welche einen Brunnen graben, Wasser suchen, so suchen die Männer der Wissenschaft nach einem Ziele, das den Menschen unmöglich enthüllt werden kann. Einige Eingebildete geben sich für die größten Musiker und Grammatiker aus; Andere haben den Weisheitsschatz aller Wissenschaften in sich aufgenommen und sind am Ziele aller Vollkommenheit angelangt. Wer aber bescheiden ist in seiner Selbstausbildung wie in seinem Selbstlobe, gesteht offen, wie weit er vom Ziele noch entfernt ist und schwört darauf, der Mensch könne nichts vollkommen wissen. Etwas dem Menschenwesen Fremdes redet, wer sich großen, vollendeten Wissens rühmt. Denn das Ziel der Wissenschaft ist in Gott verborgen. Unsere Seele selbst gibt hievon Zeugniß; das unverdorbene Innere bekennt seine Unwissenheit; nur die Seele selbst weiß, daß sie nichts sicher weiß.

Die meisten Gottesgelehrten unserer Zeit, welche den Acker der hl. Schrift besitzen, von dem sie gehört haben, daß in ihm der Schatz des Reiches Gottes verborgen liege, rühmen sich deßhalb dieses Reichthums, gerade wie jener, der die Schrift von der unbekannten Literatur [1]) geschrieben hat; wer aber zur Einsicht gelangt, daß dieser Schatz den Augen aller Weisen verborgen bleibe, rühmt sich dessen, daß er von seiner Armuth überzeugt ist, eine Einsicht, die den Andern ganz und gar abgeht. In diesem Wissen von seiner Armuth ist er demüthig, indeß die Andern sich ob ihres vermeintlichen Reichthums stolz erheben .... Eine vieljährige Gewohnheit ist eine so große Macht, daß eher das Leben Vieler aufgeopfert wird, als die Gewohnheit, wie wir in den Verfolgungen der Juden, Saracenen und anderer hartnäckigen Häretiker sehen; ihnen gilt ihre todtbringende Meinung, im Verlaufe der Zeiten erstarkt, als ein Gesetz, das sie dem Leben vorziehen. Da nun dermalen die aristotelische Sekte dominirt, welche die Coincidenz der Gegensätze für eine Häresie hält, während sie doch die erste Stufe zur Erhebung in die mystische Theologie ist, so wird diese Coincidenz von den Anhängern jener Sekte als ganz ungereimt und dem beabsichtigten Zwecke gerade entgegenwirkend weggeworfen, und es ist ein wahres Wunder, wenn einer die Sekte verläßt und mit Ver-

1) Ein gewisser Wench hatte auf die: docta ignorantia einen Angriff gemacht in einer Schrift, der er höhnend den Titel gab: de ignota literatura. Hievon weiter unten.

werfung des Aristoteles sich auf einen höhern Standpunkt erhebt" [1]). An einer andern Stelle der „Apologie" sagt Cusa mit Bezug auf die Theologen seiner Zeit: „Man liest, der hl. Ambrosius habe zur Litanei den Beisatz gemacht: von den Dialektikern — erlöse uns o Herr! In der That! die geschwätzige Logik ist der heiligen Theologie weit mehr nachtheilig als förderlich" [2]). Wer denkt bei dieser Schilderung nicht an die geschwätzigen Alleswisser, denen Gerson, wie wir oben gesehen haben, eine so derbe Lection ertheilt? — Es sei noch eine Stelle aus: de conjecturis I., 12 erwähnt. Er führt dort den Gedanken aus, daß, wenn man sich die erschaffene Welt als Einheit und Andersheit in einer Vielheit von Abstufungen denke, diese Einheit und Andersheit nicht gegensätzlich aufzufassen sei, sondern so, daß das Fortschreiten der Einheit in die Andersheit zugleich das Fortschreiten der Andersheit in die Einheit ist; man müsse also verbunden schauen, was der Verstand trennt. Cusa fügt dann bei: „Diese Einsicht haben sich die Philosophen und philosophirenden Theologen bisher durch ihr Grundprinzip unmöglich gemacht."

Ernst und Tiefe der Wissenschaft, Wahrung des höhern Vernunftstandpunktes gegenüber dem Raisonnement des reflectirenden Verstandes findet daher Cusa nur in der mystischen Theologie, zu welcher eine Vorliebe schon in der Schule zu Deventer, diesem Erzeugnisse der geläuterten Mystik eines Ruisbrök, Gerhard Groot, Florentius Radewin und Thomas von Kempen gelegt war. Er selbst weist in der „Apologie" den Gegner, der gegen ihn geschrieben hatte, auf die namhaftern ältern mystischen Theologen hin, die ihn von seiner Blindheit befreien würden. „Wenn er der Gnade theilhaftig werden will, von der Blindheit zum Sehen zu gelangen, so lese er zum Verständniß der mystischen Theologie den Mönch Maximus, Hugo von St. Victor, Robert von Lincoln, Johannes Scotigena (Scotus Erigena) und auch die neuen Commentatoren des Dionysius Areopagita, und er wird sicher finden, daß er bisher blind gewesen sei" [3]). Die genannten Theologen dürfen wir daher auch als die Führer Cusa's in der speculativen Theologie ansehen. Ueber Meister Eckhart drückt sich Cusa etwas vorsichtig aus: „Ich habe von seinen

1) Apologia, S. 63—66.
2) l. c. S. 70.
3) Apologia, S. 70.

erklärenden Schriften über die meisten Bücher der Bibel viele da und dort in Buchhandlungen gesehen, viele seiner Predigten und Streitschriften (disputata), auch mehrere Artikel gelesen, Auszüge aus seinen Schriften über den Johannes, die von Andern hervorgehoben und widerlegt wurden. Zu Mainz bei Meister Johann Guldenschaph sah ich eine kleine Schrift von ihm, in welcher er denjenigen antwortet, die ihn tadeln wollten; er erklärt sich hier näher und zeigt, seine Tadler hätten ihn nicht verstanden. Uebrigens habe ich nirgends gelesen, nach seiner Ansicht sei die Creatur der Schöpfer; sein Talent und Eifer verdienen Lob; zu wünschen wäre übrigens, daß seine Schriften von öffentlichen Orten entfernt würden; denn das Volk vermag das nicht zu beurtheilen, was er gegen die Gewohnheit anderer Gelehrten in seine Schriften einflicht, wiewohl die Verständigen vieles Tiefe und Brauchbare in ihnen finden" [1]). Ganz besonders ist Cusa ein Verehrer des Dionysius Areopagita, den er für den durch den h. Petrus bekehrten Dionysius hält; er nennt ihn den großen Dionysius, den großen Erforscher der göttlichen Dinge [2]). In seinen Schriften fand er das Beste aus der Weltweisheit mit den Sätzen der positiven christlichen Offenbarung so vermählt, daß ihm diejenige Philosophie als die einzig richtige erschien, welche den Sinn und Geist des Dionysius am getreuesten widergeben würde. Die Bewunderung des Areopagiten führte Cusa dahin, auch den geistesverwandten Neuplatonikern seine Aufmerksamkeit zuzuwenden; wir finden besonders Proclus öfter von ihm citirt.

Das bisher Angeführte möge wie eine Vorhalle uns den Eingang in das speculativ-theologische Lehrgebäude unseres Mannes eröffnen. Das Princip: all unser Wissen gipfelt in der Ueberzeugung, daß wir nichts wissen, hat keinen so reichen Inhalt, daß wir einsehen sollten, wie aus demselben ein ganzes Gebäude von Wahrheiten sich organisch herausbilden könnte. Allein es ist dieses Princip, die docta ignorantia, wie wir sehen werden, nur die den oberflächlichen Alleswissern zugekehrte Seite; das Gebäude, welches Cusa aufrichtet, ruht auf reicherem Inhalte und nimmt in seinen geräumigen Hallen so weite Dimensionen an, daß es, wie vorher Geist und Organismus der Kirche und des Reichs, so jetzt Gott, die Welt und Christus in einer großartigen Concordanz der Ideen zusammenfaßt.

1) l. c. S. 71.
2) de docta ignorantia I., c. 16. 17. 18. 26.

Die einzelnen Schriften als Entwicklungsgang der speculativen Theologie Cusa's.

§ 10. Die Schrift: de docta ignorantia.

Schon in die ersten Jahre der kirchlichen Verwendung Cusa's fallen zwei philosophische Versuche, wie es scheint, dem Gebiete der Erkenntnißtheorie angehörig, die aber verloren gegangen und uns nur aus zwei Citaten in der concordantia catholica bekannt sind. Im ersten Buche, 12. Kapitel citirt Cusa bei der Frage über die Zeit der Ankunft des Antichrist den Brief des hl. Augustin an Esitius und fügt in Parenthese die Bemerkung bei: „hierüber habe ich ganz ausführlich in dem Buche (libello) über die Erforschung (inquisitione) des Wahren und Guten gesprochen." Die Abfassung dieser Schrift fällt in die Zeit vor dem Jahre 1432, in welchem das erste Buch de concordantia catholica geschrieben wurde. Die andere Schrift ist nach dem Zusammenhange, in welchem sie de concordantia catholica (III., 38. Kap.) citirt ist (er spricht von der zuverlässigsten Art und Weise, bei Abstimmungen auf den Reichstagen zu verfahren,) nicht so fast streng philosophischen Inhalts, als vielmehr eine allgemeine Anweisung, in Fragen zweifelhafter Natur zu einem festen und bestimmten Urtheile zu gelangen, was bei öffentlichen Verhandlungen über schwierige Gegenstände noch von größerer Wichtigkeit ist als ein guter Abstimmungsmodus. Nachdem daher Cusa für letztern einen Vorschlag gemacht hat, fährt er fort: „de modo vero *habilitandi ingenium ad discursum in dubiis* hoc anno tractatulum collegi, quare hic non insisto." Dieser Tractat ist demnach wie das dritte Buch im Jahre 1433 geschrieben.

Zu einem tiefern und umfassendern Nachdenken über die höchsten Probleme des menschlichen Geistes fühlte sich, wie wir oben schon erwähnt, Cusa von da an mächtig angeregt, als er nach dem Scheitern des basler Concils, an dem er so hervorragenden Antheil genommen hatte, sich mit seinen eigenen bisherigen kirchlich-politischen Ansichten in einigen Widerspruch gesetzt sah und er, jetzt eifriger Vertheidiger Eugen's IV., wenigstens davon sich überzeugt hatte, daß sie die Probe der Allgemeingiltigkeit für alle Situationen und Eventualitäten nicht bestanden. Er suchte daher, wie wir schon oben aus dem Briefe an den castilischen Gesandten ersehen haben, „die letzte und wahrste Lösung"

im Bereiche einer das Ganze der Wirklichkeit in Einem Gedanken und Princip erfassenden Speculation. Unsägliche Mühe gab er sich während der Rückfahrt aus Constantinopel [1]), da die unermeßliche, vor ihm sich ausbreitende Meeresfläche am fernen Horizonte mit dem kleinsten Bogen des Himmelsgewölbes wie in Eine Linie zusammenzufließen schien, mit einem klaren, leitenden Princip am deutschen Ufer zu landen. Und er hatte es, wie er fest glaubte, durch einen Strahl besonderer Erleuchtung von Oben gefunden. Am Schlusse der Schrift de docta ignorantia, welche dieses Princip begründet und in einem Systeme durchführt, richtet er an seinen Freund und Gönner, Cardinal Julian Cäsarini, dem er die Schrift widmete, folgende Worte: „Empfange hier, verehrter Vater! was ich längst in verschiedenen Methoden (variis doctrinarum viis) zu erreichen suchte, allein nicht eher zu Stande brachte, als bis ich auf der Rückkehr von Griechenland, ich glaube durch Gnade von Oben, vom Vater des Lichts, von dem jede gute Gabe herabkommt, auf den Gedanken kam, das Unbegreifliche als unbegreiflich aufzufassen, in der Wissenschaft des Nichtwissens (in docta ignorantia), durch Hinausgehen über die menschlichen Begriffe von der unzerstörlichen Wahrheit. Diesen Gedanken habe ich nun in dem, der die Wahrheit ist, in den beifolgenden Büchern durchgeführt, die nach demselben Princip erweitert oder abgekürzt werden können. Das ernste Streben unseres Geistes muß es sein, sich zu jener Einfachheit (der Anschauung) zu erheben, in welcher die Gegensätze zusammenfallen. Das ist der Gedanke des ersten Buches. Das zweite entwickelt hieraus einige Folgerungen über das Universum, über die gewöhnliche Darstellung der Philosophen hinaus, wohl für Viele eine Seltenheit. Und nun habe ich schließlich auch das dritte Buch über Jesus, den Hochgebenedeiten, vollendet, immer von demselben Principe ausgehend. Jesus, der Herr, ist mir dabei immer größer geworden für Geist und Herz, im Wachsthum des Glaubens. Niemand, der den Glauben an Christus hat, wird in Abrede stellen, daß auf diesem Wege die Sehnsucht nach Christus immer mehr entflammt wird. Nach

1) Cusa scheint etwas bälder als die Gesandtschaft, der er zugetheilt war, und getrennt von dieser, die Rückreise angetreten zu haben; denn er predigte am Weihnachtsfeste des Jahres 1438, wie aus der Ueberschrift einer seiner Predigten zu ersehen ist, bereits wieder in Coblenz.

langem Nachdenken und Aufsteigen zu höhern Begriffen finden wir den süßesten Jesus allein unserer Liebe werth; mit Freuden verlassen wir Alles, um ihn als das wahre Leben und die ewige Freude zu umfassen. Wer so in die Erkenntniß Jesu eindringt, vor dem weichet Alles (Taliter intranti in Jesum omnia cedunt); kein geschriebenes Buch, ja die ganze Welt nicht kann ihm Schwierigkeiten bereiten; denn er wird umgestaltet in Jesus durch den Geist Christi, der in ihm wohnt und das Ziel alles Sehnens des Geistes ist. Diesen Geist Christi erflehe, verehrtester Vater! für mich armen Sünder täglich in inständigem Gebete, auf daß wir zusammen ihn ewig zu genießen gewürdigt werden" [1]).

Diese wenigen Worte bezeichnen treffend Princip, Inhalt, Ziel und Geist der Speculation, deren Erzeugnisse wir nun im Einzelnen darstellen.

Ueber die Abfassungszeit der docta ignorantia haben wir eine ganz bestimmte Notiz in einer der Handschriften [2]); dort steht am Ende: Complevi in Cusa, 12. Februarii 1440. Cusa hat sich also, wie es scheint, von seinem Amte in Coblenz auf einige Zeit in seinen lieblich an der Mosel gelegenen Geburtsort Cues zurückgezogen, um in Muße und Sammlung das Werk vollenden zu können.

Wir geben im Folgenden den Hauptinhalt.

Erstes Buch. Gott ist das absolut Größte, die absolute Einheit, das absolute Sein. Da das absolut Größte kein größer oder kleiner Werden zuläßt, so ist es Alles, was sein oder werden kann, lauteres Sein, lautere Wirklichkeit (in actu).

Da wir im Endlichen, in Allem, was anders ist, als das absolut Größte, also im Anderssein erfahrungsmäßig nichts als Gegensätze wahrnehmen, so folgt, daß das absolut Größte über allen Gegensätzen, die Coincidenz aller Gegensätze ist. Alle Gegensätze sind in ihm eine unterschiedslose Einheit; es ist die absolute Identität. Das absolut Größte ist daher in ihm auch das absolut Kleinste.

Das ganze Reich des Endlichen läßt sich nach Pythagoras mit dem Zahlensystem vergleichen, welches in einer in vielen Abstufungen sich vollziehenden Vervielfältigung der numerischen Einheit besteht. Es

1) de docta ignorantia, t. III., p. 62.
2) Cod. latin. monac. 14213.

ist eine fortlaufende Zusammensetzung aus Einem und einem Andern, also aus Gegensätzen. Die numerische Einheit hat aber ihren Ursprung nicht in sich, sondern in der Einheit als Princip, Gedanke, Idee. Folglich hat auch alles Endliche seinen Ursprung in der absoluten Einheit, in Gott. Und wie die Einheit als Princip nicht von der Natur der numerischen Einheit ist, weil sie Alles ist, was sich numerisch vervielfältigen kann, so ist auch Gott, die absolute Einheit nicht von der Natur der endlichen Wesen, welche alle ein Mehr oder Weniger zulassen, denn er wäre ja sonst nicht das absolut Größte, das Alles in Wirklichkeit ist, was sein kann: So ist auch der mathematische Punkt, die mathematische Linie ganz anderer Art, als der auf die Tafel gezeichnete Punkt, Linie und deren Vielfaches. Gott ist der unendliche Punkt, die unendliche Linie. Im Bereiche der endlichen Größen kommt man nie auf ein absolut Größtes durch progressus oder regressus in infinitum. Zwischen dem Endlichen und Unendlichen besteht kein proportionales Verhältniß. Es ist daher Gott als die absolute Einheit keiner Vervielfältigung fähig. Mehrere Götter annehmen heißt daher eben so viel, als behaupten, es gebe keinen Gott und keine Welt. Gott ist daher die absolute Nothwendigkeit; der Anfang und das Ende alles Endlichen, der somit auch als seiend gedacht werden muß. Wie ließe es sich denken, daß das Größte nicht sei, da gar nicht sein (minime esse) bei ihm so viel ist als: am meisten sein (maxime esse)? Das Größte hat keinen Gegensatz, weder das concrete Sein noch das Nichtsein. (1.—6. Kap.)

Alle Dinge sind verschieden (anders), ungleich und entgegengesetzt. Was dem Anderssein vorhergeht, ist ewig; das Anderssein besteht aus Einem und einem Andern; es setzt also die Einheit voraus. Eben so setzt alles Ungleiche die Gleichheit, das Getrennte, Entgegengesetzte die Verbindung voraus. Nun kann es aber nicht mehrere Ewigkeiten geben. Folglich sind Einheit, Gleichheit und Verbindung Eines. Sie stehen aber in dem innern Verhältnisse zu einander, daß a) die Gleichheit die ewige Zeugung der Einheit ist, die Wiederholung der Einheit, nicht wie im Anderssein, wo dieselbe Natur durch Zeugung sich wiederholt und vermehrt, sondern nur die Gleichheit der Einheit, der Ausdruck der Gleichheit alles Seins (ein nicht Mehr und nicht Weniger) im Hinblicke auf die Einheit, aus der es hervorgeht, und daß b) die Verbindung aus der

Einheit und Gleichheit hervorgeht, als Einigung der Einheit und der Gleichheit der Einheit, als Ausdehnung der Einheit in die Gleichheit und der Gleichheit der Einheit in die Einigung. Nach der Aehnlichkeit mit irdischen Verhältnissen haben die Kirchenlehrer die Einheit den Vater, die Gleichheit den Sohn, die Verbindung den hl. Geist genannt.

Die größte Einheit ist nothwendig dreieinig. Ist Gott der absolut Erkennende, das absolut Erkennbare und das absolute Erkennen, so müssen wir nothwendig sagen, das absolut Erkennende sei auch das absolut Erkennbare und das absolute Erkennen in vollkommenster Einheit. In dem Satze: die Einheit ist die größte — spreche ich die Trinität aus; denn die Einheit ist der Anfang ohne Anfang; das Wort „größte" ist der Anfang aus dem Anfange; die Copula „ist" bezeichnet das Hervorgehen aus beiden. (7.—10. Kap.)

Da die Sätze der Mathematik und besonders die Formen der Geometrie ein möglichst reines Symbol des an sich unerfaßbaren Uebersinnlichen bilden, so gelangen wir mittelst derselben dadurch zu einer möglichst richtigen Erkenntniß des Uebersinnlichen, daß wir die Linien zuerst sammt ihren möglichen Veränderungen als solche betrachten, sodann die aus der Linie entstehenden geometrischen Formen als unendlich fassen und zuletzt die unendlichen Figuren auf das schlechthin Unendliche übertragen. (11. 12. Kap.)

Vergleichen wir Gott mit der Linie und denken wir diese unendlich, so läßt sich nachweisen, daß die unendliche Linie auch zugleich unendliches Dreieck, unendlicher Kreis und unendliche Kugel ist, woraus sich in Beziehung auf das göttliche Wesen folgende Sätze ergeben:

1) Wie die unendliche Linie alles, was die endliche werden kann, in unendlicher Wirklichkeit ist, so ist Gott, das absolut Größte, alles, was möglich ist, in höchster Wirklichkeit, nicht aus dem Möglichen, denn die absolute Möglichkeit ist im Größten nicht ein Anderes, sondern das Größte in höchster Wirklichkeit selbst;

2) Wie die unendliche Linie in allen Linien ist und sie zu Linien macht, so ist Gott die einfachste Wesenheit aller Wesen; alle sind, was sie sind, actuell und ewig nur in ihm und durch ihn; nur Gott ist in sich und aus sich selbst, daher unzerstörlich; er ist unerfaßbar, nur er begreift sich selbst; er ist der rationelle Grund und das adäquate Maß von Allem.

Er ist Alles und Nichts von Allem, er ist in Allem insofern, als Jegliches in ihm ist. Wie die gerade endliche Linie auf einfachere und vollkommnere Weise an der unendlichen participirt, als die krumme, so participiren die Substanzen näher an dem absolut Größten, als die Accidenzen.

3) Das unendliche Dreieck = der unendlichen Linie zeigt uns, daß man in dem göttlichen Wesen nicht Unterscheiden und Nichtunterscheiden als Gegensätze auffassen darf, sondern in ihrem einfachsten Princip, wo sie noch nicht als Gegensätze hervortreten; denn wo Unterscheiden zugleich Nichtunterscheiden ist, da ist die Dreiheit Einheit und wo Nichtunterscheiden zugleich Unterscheiden ist, da ist die Einheit Dreiheit.

4) Wie der Kreis die vollkommenste Figur der Einheit ist, so ist das absolut Größte die absolute Einheit und Identität seines Wesens, (seine Güte ist seine Weisheit ꝛc.) Da im größten Kreise Centrum, Durchmesser und Peripherie Eines sind, so ist Gott als unendliches Centrum in Allem, als unendliche Peripherie außer Allem, Alles umfassend, als unendlicher Durchmesser Alles durchdringend [allgegenwärtig, allwissend]; Anfang, Ende, Mitte von Allem, wirkende Ursache, Endzweck, bildendes Princip; Schöpfer, Erhalter, Regierer. Da die göttliche Vorsehung auch das Entgegengesetzteste — im Sein, Denken und Thun — umfaßt, so ist Alles, was geschehen kann, auch wenn es nicht wirklich geschieht, und was wirklich geschieht, von ihr umschlossen. Ihr Wissen bewegt sich nicht im Zeitunterschiede, sondern unveränderlich, als das ewige Jetzt. Das Größte ist das adäquateste Maß aller kreisförmigen Bewegung (des Uebergangs aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, der Verbindung des Princips mit dem Individualleben ꝛc.).

5) Nach Analogie der unendlichen Kugel, in welcher Länge, Breite und Tiefe zusammenfallen, ist das Größte ganz in Wirklichkeit, die Wirksamkeit von Allem, das Bildungsprincip, die Vollendung von Allem, das adäquateste Maß des ganzen Universums. (13.—23. Kap.)

Da das absolut Größte keinen Gegensatz hat, und alle Namen der Dinge aus einer Eigenthümlichkeit derselben im Verhältniß zu andern Dingen entstehen, so hat Gott keinen besondern Namen; er müßte entweder mit allen Namen oder Alles mit seinem Namen benannt werden:

Einer und Alles oder richtiger: Alles in Einheit, noch passender, schlechthin: Einheit. Allein da der Name Gottes Gott selbst ist, so kennt Niemand Gott, sondern nur derjenige Geist, der das Größte selbst und der größte Namen ist. Hiernach kommen Gott die affirmativen Namen nur im unendlich kleinsten Grade zu; der Wahrheit steht die Lüge, der Substanz das Accidens gegenüber; er aber ist über allen Gegensätzen. Die affirmativen Namen kommen Gott zu in seinem Verhältnisse zu den Creaturen; sie sind für die Gottesverehrung, den Cult, unentbehrlich. Allein die negative Theologie, welche sich in der Wissenschaft des Nichtwissens der Unzulänglichkeit der positiven Theologie bewußt ist, bildet die nothwendige Ergänzung zu dieser und ist die wahrere Erkenntniß Gottes. (24.—26. Kap.)

Zweites Buch. In der Einleitung betont Cusa mit Nachdruck das oberste Princip seines Systems: „nur das absolut Größte ist negativ unendlich, es ist allein das, was sein kann, in voller Allmacht; das Universum kann, da es Alles umfaßt, was nicht Gott ist, nicht negativ unendlich sein, obschon es ohne Begrenzung (sine termino) und so privativ unendlich ist. Es ist also Geschöpf, das nothwendig aus dem absoluten göttlichen Sein stammt. Dieß zu beweisen, erklärt Cusa als seine Absicht. Dieser Nachweis hat aber seine nicht geringen Schwierigkeiten. Wohl lassen sich mehrere Sätze hypothetisch aufstellen, wie die Erkenntniß der Welt etwa zu formuliren sein möchte, es läßt sich aber von jedem derselben zeigen, daß er unumstößlichen Principien widerstreite. So könnte man etwa sagen: weil das Geschöpfliche aus dem Sein des Größten ist, so ist das Erschaffen nichts Anderes, als daß Gott Alles ist. Allein erscheint dann nicht das Geschöpfliche als ewig, da das Sein Gottes ewig, ja die Ewigkeit selbst ist? Oder man faßt Gott als das bildende Princip des Seins. Allein er kann sich doch nicht mit dem geschöpflichen Sein vermischen! Und wie soll die Vielheit, Ungleichheit, Zerstörbarkeit &c. der Weltwesen erklärt werden, da dieß nicht Gott gebildet, geschaffen haben kann, er, der nichts Mangelhaftes hervorbringt? Wie erklärt sich die Verschiedenheit der geschaffenen Formen, da doch Gott keine andere Form annehmen noch auch in positiven Zeichen erscheinen kann? Erklärt man die creatürliche Verschiedenheit &c. &c. aus dem Zufall, so wäre das geschöpfliche Sein — Gott aus Zufall, oder, weil das unendliche Princip in endlicher Weise verschieden von den verschiedenen Geschöpfen

recipirt ist, — eine endliche Unendlichkeit, ein geschaffener Gott. Wir werden daher sagen müssen: weil Gott, der die Ewigkeit selbst ist, nicht werden kann, so ist geworden, was Gott am ähnlichsten werden konnte. (II., 1. 2.)

Die positive Deduction des creatürlichen Seins im Allgemeinen leitet Cusa mit dem Satze ein:

Die unendliche Einheit ist der Inbegriff (complicatio) von Allem. Wie man in der Zahl als der Entfaltung der Einheit nichts als die Einheit findet, in der Linie, Oberfläche und dem Körper nichts als den Punkt, so finden wir in Allem, was ist, nur das Größte wieder. Gott ist demnach der Inbegriff von Allem, in dem Sinne, daß Alles in ihm ist; er ist die Entfaltung von Allem, sofern er in Allem ist. Um die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe zu erklären, müssen wir erwägen, daß Gott, weil die Dinge an der Gleichheit des Seins nicht auf gleiche Weise participiren können, und die unendliche Einheit sich unmöglich vervielfältigen kann, von Ewigkeit — das eine Ding so, das andere anders gedacht hat [1]. Näherhin entstehen alle Dinge durch einfache Emanation des concret Größten (des Universums) aus dem absolut Größten, so zwar, daß alle Wesen, welche Bestandtheile des Universums sind, zumal mit dem Universum in's Dasein getreten sind. Wenn Cusa beifügt, es sei nicht, wie Avicenna [2]) und andere Philosophen wollten, zuerst die Intelligenz, dann die Seele, dann die Natur in's Dasein gelangt, so will er damit die neuplatonische Emanationslehre, welche entschiedener Pantheismus ist, von sich ablehnen, so daß mit dem Worte Emanation nichts anderes gemeint ist, als die in unerfaßbarer Weise, ohne Proportion sich vollziehende Umsetzung der idealen Welt in Gott in die Realität des Daseins. Eben darum ist das Universum — Abbild des größten Ganzen, Abbild der Dreieinigkeit; aber die Einheit besteht nur in der Dreiheit, wie das Ganze in seinen Theilen; (diese Dreiheit ist die Möglichkeit, Form und Verbindung als das Product beider); das Universum ist beschränkter

1) Andere Auffassungen, fügt hier Cusa bei, wie die: Die Vielheit der Dinge entsteht dadurch, daß Gott im Nichts ist, und: sein allmächtiger Wille ist die Ursache der Dinge — lassen die Art der Complication und der Entfaltung aller Wesen unerklärt.

2) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II., S. 29 f.

Anfang von allem Erschaffenen, beschränkte Einheit (darum in Vielheit), beschränkte Unendlichkeit (= Unermeßlichkeit), dem Einzelnen naturgemäß vorausgehend, wie das Abstracte dem Concreten, aber Wirklichkeit nur gewinnend in diesem, so daß Gott mittelst des Universums in Allem und die Vielheit der Einzelndinge mittelst des Universums in Gott ist. (1.—4. Kap.)

Diesem Gedanken widmet Cusa in sehr interessanter Weise eine weitere Ausführung, die den Organismus des Universums zum Gegenstande hat. Da das Einzelne nicht in Wirklichkeit Alles sein kann, so schränkt es Alles in sich ein, auf daß Alles dieses Einzelne sei. Darin findet jedes Einzelnwesen seine Ruhe. Weil nicht Jedes dem Andern in Allem ähnlich sein kann, so schuf Gott verschiedene Stufen des Daseins, von denen eine der andern bedarf, eine die andre unterstützt. Hieran schließt sich die Lehre von den Universalien. Cusa stellt sich über die bisher üblichen Auffassungsweisen und weiß von seinem Standpunkte aus durch richtige Unterscheidung der verschiedenen realen und idealen Seinsweisen und deren naturgemäßes Verhältniß zu einander eine höhere vermittelnde Ansicht zu gewinnen, welche jeder der bisherigen entgegengesetzten Theorieen ihre relative Berechtigung einräumt. Höchst interessant ist, was Cusa über jedes der drei Momente, welche die Einheit des Universums constituiren: Möglichkeit, Form (belebendes, bildendes Princip) und Verbindung beider auseinandersetzt, jedesmal mit einer vorausgehenden gelehrten, mit genauester Kenntniß der alten Systeme verfaßten historischen Einleitung über die Ansichten der Alten.

Es handelt sich zuerst von der Möglichkeit oder Materie. Cusa beweist, daß es keine absolute Möglichkeit, Materie geben könne. Gäbe es eine solche, so müßte man in den Dingen, die ein Mehr oder Weniger zulassen, auf ein absolut Größtes oder Kleinstes kommen, was (nach den Prämissen) unmöglich ist; es müßte die unendliche Wirklichkeit aus der unendlichen Möglichkeit stammen, was gleichfalls undenkbar ist, da jene alles Mögliche in vollster Wirklichkeit ist. Jede Möglichkeit hat nothwendig ihre Beschränkung in der Wirklichkeit, wie diese hinwieder durch die Möglichkeit beschränkt ist. Wäre die Möglichkeit nicht beschränkt, so gäbe es keinen vernünftigen Grund der Dinge, sondern Alles wäre, wie Epikur lehrte, durch Zufall. Folglich ist die absolute Möglichkeit, die mit der absoluten Wirklichkeit coincidirt, nur Gott; außer ihm ist Alles beschränkt.

Zu demselben Resultate führt die Kritik der Ansichten der Alten über die ewige Weltseele, den Complex von Ideen, nach welchen die Wirklichkeit gebildet sein soll. Denn es ist bewiesen, sagt Cusa, daß es keine absolute Form als Wirklichkeit im Endlichen geben könne, da Alles, was nicht Gott ist, beschränkt ist. Die Weltseele hat daher kein anderes Sein, als ein mögliches, durch welches sie beschränkt wird und der Geist läßt sich nicht von den Dingen absondern, durch die er gleichfalls beschränkt wird. Der Geist in seiner gänzlichen Getrenntheit von der Möglichkeit ist nur der göttliche Geist, der allein ganz und gar Wirklichkeit ist. Es kann auch nicht mehrere gesonderte Ideen oder Urbilder der Dinge geben, denn es gäbe sonst mehrere Größte, was undenkbar ist. Es gibt somit nur Eine Idee, Ein Urbild und gestaltendes Princip für Alles — das Wort Gottes, der λόγος, alle Verschiedenheit der rationellen Gründe aller Dinge sind in Gott Identität. Gott ist also wie die hervorbringende, so auch die gestaltende und vollendende Ursache von Allem; ein Mittelding zwischen Gott und dem Beschränkten, nach Gott und vor der Verendlichung der Welt, kann es nicht geben. Gott allein ist die Weltseele, der Weltgeist. Mit aller Energie des Gedankens schließt Cusa seine Beweisführung mit den Worten: nur Gott ist absolut, alles Andere ist beschränkt.

In gleicher Weise wird es Cusa leicht, zu zeigen, daß die Bewegung, durch welche die Alten die Form mit der Materie zu Einem Ganzen — der Natur — (sie ist der Inbegriff von Allem, was durch Bewegung entsteht), sich verbinden lassen, darum nicht die absolut größte sein kann, weil diese mit der Ruhe coincidiren würde, was nur von Gott ausgesagt werden kann. Die das Universum bewegende Kraft ist daher gleichfalls eine erschaffene; sie stammt aus dem heiligen Geiste, der Alles verbindet und zu schöner Harmonie zusammenhält. (5.—10. Kap.)

Das Folgende enthält Folgerungen aus dem Wesen der Bewegung, durch welche sich Cusa weit über Jahrhunderte lang festgehaltene Ansichten von den Bewegungen der Himmelskörper erhebt, eine aus dem subjectiven Standpunkt des Erdenbewohners hinausgehende objective Auffassung der Begriffe von Centrum, Pol, Zenith rc. anbahnt und so der Erste a priori aus der Wahrheit, daß Bewegung ein allgemeines Gesetz aller Himmelskörper sei, den Satz ausspricht, den hundert Jahre nach ihm Kopernikus und noch später erst Galiläi

a posteriori bewiesen haben, daß auch die Erde sich bewege [1]) und unmöglich das Centrum der Welt sein könne, weil man, wenn es

1) Wir verdanken dem verstorbenen Dr. Clemens, weiland Professor der Philosophie in Bonn die Veröffentlichung eines Schriftstücks, welches er im Jahre 1843 in der Bibliothek des Hospitals zu Cues gefunden hat und über die Ansichten des Cardinals hinsichtlich der Bewegung der Erde und Sonne nähere interessante Aufschlüsse enthält. Wir lassen ihn selbst hierüber sprechen. „Es ist dieses Bruchstück von Cusa's eigener Hand (wie sich aus der Vergleichung mit andern seiner Handschriften ergibt) auf das letzte Pergamentblatt eines von ihm im Jahre 1844 in Nürnberg erstandenen astronomischen Werkes geschrieben, und enthält Bemerkungen über die Bewegungen des Himmels. Aus denselben geht hervor, daß Cusa eine Bewegung der Erde, wie aller übrigen Gestirne um die immerfort wechselnden Pole der Welt annahm, und zwar so, daß die Sonne sich um diese Pole beinahe noch einmal so schnell, als die Erde bewegt, die sog. achte Sphäre doppelt so schnell. Das Merkwürdigste in dem aufgefundenen Bruchstücke ist wohl die Lehre von einer doppelten Bewegung der Erde um sich selbst, einmal um ihre Achse, sodann um zwei im Aequator angenommene Pole, so daß sich, wenn man die Bewegung der Erde um die Pole der Welt hinzunimmt, eine dreifache Bewegung der Erde, wie eine solche später auch Kopernikus vorgetragen, ergibt. Ich lasse nun hier das Bruchstück folgen.

Consideravi, quod non est possibile, quod aliquis actus sit praecise circularis; unde nulla stella describit circulum praecisum ab ortu ad ortum. Necesse est igitur nullum punctum fixum in octava sphaera esse polum, sed variabitur continue, ita quod semper alius et alius punctus instabiliter erit in loco poli. Recedunt igitur et appropinquant stellae a polo ad polum motu continuo. 2. Consideravi, quod terra ista non potest esse fixa, sed *movetur* ut aliae stellae. Quare super polis mundi revolvitur, ut ait Pythagoras, quasi semel in die et nocte, sed octava sphaera bis et sol parum minus quam bis in die et nocte. Item consideravi, quomodo alii poli debent imaginari aeque distantes a polis mundi in aequatore, et super illis revolvitur octava sphaera in die et nocte parum minus quam semel, et solare corpus distat ab uno polorum illorum quasi per quartam partem quadrantis, scil. per gradus 23 vel prope; et per circumvolutionem mundi etiam circumvolvitur sphaera solis semel in die et nocte parum minus, hoc est per 1/364 sui circuli, ita quod in anno per motum diei unius est retardatio, et ex illa retardatione oritur Zodiacus. Punctus autem in octava sphaera, qui in loco poli mundi motus ab oriente in occasum visus est, continue parum remanet retro polum, ita quod quum polus videtur circulum complevisse, punctus ille nondum circulum complevit et remanet a retro, tantum in proportione ad circulum suum in centum annis vel quasi, quantum sol remanet retro in die uno. Et sicut punctus unus sphaerae solis semper remanet sub uno et eodem puncto octavae, qui sub polo motus revolutionis ab occidente fixe persistit, ita punctus unus sphaerae terrae et solis remanet cum polo

ein festes unbewegliches Centrum der Welt gäbe, im Endlichen auf ein schlechthin Kleinstes der Bewegung käme, was unmöglich ist. Gäbe es aber eine Peripherie der Welt, eine bestimmte Begrenzung derselben, so wäre außerhalb der Welt ein Anderes und ein Raum, was gleichfalls unmöglich ist. Centrum und Peripherie der Welt ist nur — Gott, dessen Centrum überall, dessen Peripherie nirgends ist. Um auch hierin Abbild Gottes zu sein, ist der Bau der Welt so, als hätte sie überall ihr Centrum und nirgends ihre Peripherie. (5.—11. Kap.)

Wir stehen mit diesem Abschnitte an einer epochemachenden Lehrentwicklung Cusa's, an einer auf den Principien seiner Philosophie basirenden gänzlichen Umgestaltung der seit Jahrhunderten geltenden Lehre über das Weltsystem und die Bewegung der Himmelskörper, die später durch Kopernikus ihre Begründung a posteriori gefunden hat. Das Neue [1]) dieser Ansichten, von welchen Cusa selbst in dem „Folgerungen hinsichtlich der Bewegung" überschriebenen elften Kapitel sagt: „Wer diese bisher unerhörten Sätze liest, wird wohl staunen; die Wissenschaft des Nichtwissens beweist aber deren Wahrheit" — erfordert es, daß wir sie vollständig mittheilen.

---

mundi fixe. Imaginor enim, me esse in medio mundi sub aequinoctiali; sit terra a b c d et in hoc a c, b d arcus terrae et pone e in puncto sectionis; dico terram super polis a c fixis in terra moveri et similiter super polo e et opposito ei, simul et semel; nam super a c movetur de oriente in occidens, et super e et ec opposito movetur in horizonte de occidente in oriens, ita quod quum a pervenit in b, tunc e pervenit in d, et ita consequenter. Octava sphaera eodem modo movetur, sed in duplo velocius super polis suis a, c quam e et opposito, sic quod cum polus ejus a pervenit ad b, tunc b est in a, et quum pervenit ad c, tunc b pervenit ad primum locum scilicet b, et quum in d, tunc b in a. et quum in a, tunc b in b. Et scias, quod polus octavae sphaerae a et oppositus ei sunt fixi cum polis ejusdem terrae, sed mobiles in ordinem ad stellas fixas, puta quod si aliqua stella jam foret in a polo, illa in revolutione remanebit retro, ita quod a polus fixus in terra eam derelinquit retro et alia succedit in locum ejus, ita quod omnes stellae, quae sunt in horizonte in medio mundi sole existente in ariete aut libra in ortu diei succesive polo fixo in terra conjungentur in anno magno; sic quod stella, quae distat per 1/100 circuli ad orientem ab ea, quae modo est in polo, circa centesimum annum succedit.« Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn 1847, S. 97—99.

1) Der Herausgeber der Werke Cusa's in der Basler Ausgabe setzte am Rande dieses Kapitels die Worte bei: Similia Paradoxis (!).

„Es ist, wenn man die Verschiedenheit der Bewegung der Weltkörper erwägt, unmöglich, daß irgend etwas die Welt in Bewegung setze oder daß diese sichtbare Erde oder Luft, Feuer oder sonst etwas das feste und unbewegliche Centrum (der Welt) bilde. Denn man kommt in der Bewegung auf kein schlechthin Kleinstes, wie es ein fixes Centrum wäre, weil das Kleinste nothwendig mit dem Größten coincidirt. Es würde also das Centrum der Welt mit ihrer Peripherie coincidiren. Die Welt hat daher keine Peripherie; hätte sie Centrum und Peripherie, so hätte sie Anfang und Ende in sich selbst, sie wäre in Bezug auf ein Anderes begrenzt, außer der Welt wäre ein Anderes und ein Raum, — Sätze, die alle der Wahrheit entbehren. Da es somit unmöglich ist, daß die Welt in ein körperliches Centrum und in eine bestimmte Peripherie eingeschlossen sei, so erkennen wir die Welt nicht, deren Centrum und Peripherie Gott ist. Und wiewohl diese Welt nicht unendlich ist, so kann sie doch auch nicht als begrenzt gedacht werden, da sie keine Grenzen hat, in welche sie eingeschlossen ist. Es kann somit auch die Erde, die das Centrum nicht sein kann, nicht ohne alle Bewegung sein; denn daß sie sich bewegen müsse, ist auch so zu verstehen, daß sie sich noch unendlich weniger bewegen könnte. — Wie die Erde nicht das Centrum der Welt ist, so ist auch nicht die Sphäre der Fixsterne oder eine andere Sphäre ihr Umkreis, wiewohl die Erde im Vergleiche zum Himmel mehr dem Centrum, der Himmel mehr der Peripherie ähnlich zu sein scheint. Die Erde ist also nicht das Centrum, auch nicht für die erste oder irgend eine andere Sphäre; auch das Erscheinen der sechs Himmelszeichen über dem Horizont berechtigt nicht zu dem Schlusse, die Erde sei im Centrum der achten Sphäre. Denn wenn diese von ihrem Centrum entfernt wäre und sich in der Nähe einer durch die Pole gehenden Achse befände, so daß sie auf der einen Seite gegen den einen Pol erhaben, auf der andern gegen den andern Pol gesenkt wäre, so würde Denjenigen, die so weit von den Polen entfernt stehen, als der Horizont sich ausdehnt, nur die Mitte der Sphäre sichtbar sein, was für sich klar ist. Es ist auch das Centrum der Welt nicht mehr innerhalb, als außerhalb der Erde. Ja, weder die Erde, noch irgend eine Sphäre hat ein Centrum. Denn da das Centrum der von der Peripherie gleich weit entfernte Punkt ist und es keinen vollkommen wahren Kreis und Kugel gibt, die keine größere Vollkommenheit zuließe, so gibt es offenbar kein Centrum, das nicht noch viel

wahrer und präciser sein könnte. Eine präcise gleich weite Entfernung ist nur in Gott möglich, weil er allein die absolute Gleichheit ist. Gott also, der das Centrum der Welt ist, ist auch das Centrum der Erde und aller Himmelssphären und von Allem, was in der Welt ist; er ist zugleich die unendliche Peripherie von Allem. Ferner: am Himmel gibt es keine unbeweglichen fixen Pole, wiewohl auch der Himmel der Fixsterne in Folge der Bewegung Kreise von stufenweise verschiedener Größe, kleiner als die Meridiane oder als die Aequinoctiale (das Gleiche gilt von den dazwischen liegenden Kreisen) zu beschreiben scheint. Allein es muß sich jeder Theil des Himmels bewegen, wiewohl ungleich im Verhältnisse zu den Kreisen, welche die Sterne in ihrer Bewegung beschreiben. Wie einige Sterne einen größten, so scheinen andere Sterne einen kleinsten Kreis zu beschreiben; es gibt aber keinen Stern, der keinen Kreis beschriebe. Gibt es in keiner Himmelssphäre einen fixen Pol, so gibt es auch keine Mitte, die gleich weit von den Polen entfernt wäre. Es gibt daher in der achten Sphäre keinen Stern, der durch seine Umdrehung einen größten Kreis beschreibt, weil derselbe gleich weit von den Polen, die es nicht gibt, entfernt sein müßte. Folglich gibt es auch keinen, der einen kleinsten Kreis beschreibt. Die Pole der Himmelssphären coincidiren daher mit dem Centrum, so daß Centrum und Pole nichts Anderes ist, als — Gott. Da wir die Bewegung nur im Verhältnisse zu etwas Unbeweglichem, zum Pole oder Mittelpunkte, wahrzunehmen im Stande sind und jenes bei dem Messen der Bewegungen voraussetzen, so ergibt sich, daß wir nur zu Muthmaßungen gelangen und in allen Stücken irre gehen; wir wundern uns, wenn wir nach den Regeln der Alten Sterne in ihrer Stellung diesen nicht entsprechend finden, weil wir annehmen, daß die Alten über Centrum, Pole und Berechnung richtige Begriffe gehabt haben.

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß die Erde sich bewege. Da wir aus Erfahrung wissen, daß sich die Elemente durch Bewegung eines Kometen, der Luft und des Feuers bewegen, so wie, daß der Mond sich weniger von Ost nach West bewege, als der Mercur, die Venus oder die Sonne, und so stufenweise, so bewegt sich die Erde noch weniger als alle anderen Sterne, jedoch ist sie nicht ein Stern, der im Centrum oder Pol den kleinsten Kreis beschreibt, so wie nach dem oben Gezeigten die achte Sphäre oder irgend eine andere keinen größten beschreibt. Beachte daher wohl: wie sich die Sterne

zu den angenommenen (conjecturales) Polen der achten Sphäre verhalten, so sind Erde, Mond und Planeten Sterne, die sich um einen Pol in verschiedenen Abständen bewegen, und wir nehmen da einen Pol an, wo man das Centrum annimmt. Weder Sonne noch Mond oder Erde, noch irgend eine Himmelssphäre kann, wenn es uns gleich anders scheint, eine wahre kreisförmige Bewegung beschreiben, weil sie sich nicht um etwas Festes bewegen ... Willst du daher über die Bewegung des Universums eine andere Ansicht, als die bisher übliche gewinnen, so mußt du Centrum und Pole zusammenfassen, und dabei, so gut es geht, die Einbildungskraft zu Hilfe nehmen. Denn wenn Einer auf der Erde unter dem Nordpole, ein Anderer im Nordpole stünde, so würde der auf der Erde Stehende eben so glauben, der Pol sei im Zenith, wie der im Pole Stehende glauben würde, die Erde sei im Zenith. Wie die Gegenfüßler gleich uns den Himmel über sich haben, so würde den auf beiden Polen Stehenden die Erde im Zenith zu sein scheinen, und wo immer Einer steht, glaubte er, er sei im Centrum. Fasse also die entgegengesetzten Vorstellungen zusammen, so daß das Centrum Zenith ist und umgekehrt, dann wird dein Verstand, dem nur die Wissenschaft des Nichtwissens gute Dienste leistet, einsehen, daß die Welt, ihre Bewegung und Gestalt nicht erkannt werden können, denn sie wird dir vorkommen wie ein Rad im Rade oder eine Kugel in der Kugel, die, wie gesagt, nirgends Centrum und Umkreis hat." (11. Kap.)

Um aber die Erde aus der Unbeweglichkeit, zu welcher der Irrthum der Jahrhunderte sie verurtheilt hatte, zu erlösen und sie als Stern in den Chor der sich im Himmelsraume bewegenden Sterne einzuführen, bedürfte es auch noch der Beseitigung der bisherigen Vorstellungen von der Beschaffenheit der Erde, die sie angeblich unfähig machten, im weiten Himmelsraum als Stern sich zu bewegen. Dieß bezweckt das folgende Kapitel „über die Zustände der Erde." Daher zeigt Cusa, daß die Erde ziemlich kugelförmig, daß sie nicht der geringste und unterste Theil der Welt sei, daß ihre schwarze Farbe kein Beweis einer schlechten Beschaffenheit sei. Hiebei gibt Cusa eine Ansicht vom Sonnenkörper, welche in neuerer Zeit ihre Bestätigung gefunden hat. Er sagt nämlich: „Wer in der Sonne wäre, würde nicht die große Helle, wie wir auf Erden, wahrnehmen. Denn betrachtet man den Sonnenkörper, so hat er zu seinem Kerne eine Art Erde, zum Umkreise eine wie Feuer leuchtende Masse, dazwischen eine Art wässeriger Wolken

und eine reinere Luft, also zusammen die vier Elemente der Erde.[1]) Stünde daher Jemand außer der Region des Feuers, so würde ihm diese Erde durch das Medium des Feuers im ganzen Umfange ihres Gebietes wie ein leuchtender Stern vorkommen, wie uns, die wir im Umkreis der Region der Sonne sind, die Sonne überaus hell leuchtend vorkommt. Der Mond erscheint uns nicht so hell, vielleicht weil wir in seinem Umkreis mehr den centralen Theilen desselben zugekehrt sind, etwa der wässerigen Region desselben. Daher erscheint uns sein Licht nicht, obgleich er ein eigenes Licht hat, das nur denen erscheint, die in den äußersten Grenzen seines Umkreises stehen, während uns nur der Reflex des Sonnenlichtes sichtbar ist. Deßhalb wird auch die Wärme des Monds, die ohne Zweifel durch die Bewegung entsteht, und daher in der Peripherie, wo die größere Bewegung ist, größer ist, uns nicht so mitgetheilt wie von der Sonne. Unsere Erde ist zwischen die Region der Sonne und des Mondes gestellt, durch deren Vermittlung sie an der Einwirkung anderer Sterne participirt, die wir nicht sehen, weil wir uns außerhalb ihrer Region befinden; denn wir sehen nur die Region derjenigen Sterne, welche leuchten.

Die Erde ist ein edler Stern, der Licht, Wärme und Einwirkung von allen anderen Sternen in verschiedener Weise empfängt.

Man kann auch die geringere Beschaffenheit der Erde nicht daraus ableiten, daß sie kleiner ist als die Sonne und deren Einwirkung unterworfen. Sie ist jedenfalls größer als der Mond und Mercur und wohl als manche andere Sterne. Wie sie dem Einfluß der Sonne unterworfen ist, so übt auch sie wieder auf die Sonne ihren Einfluß aus. Dieß gilt vom Verhältniß aller Sterne zu einander. Von den Bewohnern der Erde sind jedenfalls die geistigen Naturen edler Art, was auch für Geschöpfe in den andern Sternen, die alle bewohnt sind, sein mögen. Endlich ist auch die Zerstörung der Dinge auf der Erde kein Beweis ihrer geringen Beschaffenheit. Im Universum, in welchem Alles sich gegenseitig bedingt, gibt es keine gänzliche Zerstörung, sondern nur Uebergänge in andere Seinsweisen. Aehnliches ist auch auf den andern Sternen möglich.

Drittes Buch. Das dritte Buch handelt von Christus. Höchst originell ist die Art und Weise, wie Cusa, immer auf seinen

---

1) Dieselbe Ansicht ist auch Excit. VII. ex sermone: Dixi, quomodo etc. S. 579 ausgesprochen.

Principien weiter bauend, Christus in die Kreise seines Systems einführt.

Sowohl das absolut Größte, als auch das beschränkte Größte fordern — jedes von seinem Wesen aus eine noch engere, innigere Verbindung, als die bisher dargestellte.

Bei der im Endlichen nothwendig herrschenden Verschiedenheit ist es keinem Individuum möglich, die Grenze seiner Species auf das vollkommenste zu erreichen. Ebensowenig erschöpfen sich die Arten, die Gattungen in solcher Vollkommenheit, daß sie ihr Höchstes, ihr Ziel (terminus) vollständig erreichten. Das Universum als Ganzes bleibt hinter dem ihm vorgesetzten Höchsten, dem absolut Größten, in unendlichem Abstande zurück. Und doch will jedes Wesen in den möglichst besten und vollkommensten Zustand des Seins übergehen. [1]) Es sucht demnach das Endliche die Schranke seiner Begrenztheit bis zur äußersten Grenze zurückzudrängen, um möglichst vollkommen zu sein. Diesem Verlangen kommt das absolut Größte selbst entgegen, da es vermöge seiner Allmacht und Güte, wie es selbst die höchste Vollkommenheit ist, so auch sein Werk zur höchstmöglichen Vollkommenheit erheben will. Möglich ist eine solche Vereinigung Gottes mit dem Geschöpflichen; denn wie könnte das Geschöpf das Beschränktsein aus dem absoluten göttlichen Sein haben, wenn die Beschränktheit keine Vereinigung mit Letzterem zuließe?

Denkt man sich nun das concret Größte in einem Individuum irgend einer Art, so müßte dieses die Vollkommenheit der ganzen Gattung oder Art sein, das Leben, Princip, die Wahrheit in höchster Vollendung von Allem, was diese Art als Möglichkeit in sich begreift; über alle Natur des Beschränktseins hinaus wäre es deren Höhepunkt. Jedem Gegebenen wäre es; über alle Proportion hinaus, vollkommen gleich, die Vollkommenheit von Allem in ganzer Fülle, die vollkommenste That der unendlichen und unbegrenzbaren Allmacht Gottes, Gott und Geschöpf, ohne Vermischung und Zusammensetzung beider Naturen, in hypostatischer Einigung. Die Verwahrungen, welche Cusa mit größter Sorgfalt gegen mögliche irrthümliche Auffassungen dieser Vereinigung einlegt, sind eben so viele neue Beweise seiner antipantheistischen Richtung.

---

1) de docta ignor. I., 1: studet unumquodque eo meliori modo esse, quo hoc cujusque natura patitur.

Da das absolut Größte das Sein von Allem in der universellsten Weise ist, so ist jenes creatürliche Sein zur Vereinigung mit dem absolut Größten am meisten geeignet, welches in der größeren Gemeinschaft mit der Universalität des Seienden steht. Dieß ist die menschliche Natur, die als Mikrokosmus zur reingeistigen wie zur sinnlichen Natur eine Beziehung hat.

Der Gottmensch ist demnach die Vollkommenheit des Universums, der Primas desselben, das Maß für Menschen, Engel und alles und jedes Erschaffene, der Anfang und das Ende alles beschränkten Seins; durch ihn geht Alles ins beschränkte Sein über und ins absolute zurück. Da nun Gott als Schöpfer die absolute Gleichheit des Seins ist, so muß die Vereinigung der menschlichen Natur mit der absoluten Gleichheit eingegangen werden. Da nun jener (ex hypothesi angenommene) Mensch durch die Einigung in der größten Gleichheit des Seins beharren würde, so wäre er der Sohn Gottes oder das Wort, durch das Alles gemacht ist, oder die Gleichheit des Seins selbst, die nach dem früher Gezeigten Sohn Gottes genannt wird; er würde jedoch nicht aufhören, Menschensohn zu sein, wie er auch nicht aufhören würde, Mensch zu sein. Es ergeben sich also 1) Gott der Schöpfer, 2) der Gottmensch, durch welchen 3) das Universum ins beschränkte Sein hervorgeht. Diese Reihenfolge darf aber nicht zeitlich gefaßt werden, als wäre Gott der Zeit nach vor dem Erstgebornen der Schöpfung, oder der erstgeborne „Gott und Mensch" der Zeit nach vor der Welt gewesen, sondern es bezeichnet jene Reihenfolge die über alle Zeit erhabene Natur und Ordnung der Vollkommenheit, so daß der bei Gott vor aller Zeit und allen Dingen Existirende in der Fülle der Zeit nach vielen Zeitumläufen der Welt erschienen ist. Cusa's Darstellung ist also im Sinne des hl. Paulus aufzufassen, wenn dieser von Christus sagt: „Alles ist durch ihn und in Beziehung auf ihn erschaffen". Coloss. 1, 16.

Jesus Christus ist der Gottmensch, die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur. Jesus brachte uns gesundes Leben, alle verborgenen Tiefen und Geheimnisse der Weisheit schloß er auf wie Einer, der Macht hat über Alles. In ihm haben wir die Vollendung von Allem. In Jesus, der Gleichheit alles Seins, in dem göttlichen Sohne, der die mittlere göttliche Person ist, ist der ewige Vater und der hl. Geist, und Alles (das Universum) ist in ihm als in dem Worte, so daß Jesus die ganz

Fülle der Gottheit ist, die in ihm wohnt. Das ganze Leben, die Lehren, Wunderthaten Jesu bezeugen, daß er der Gottmensch ist. Die *menschliche Vernunft* ist in ihm dadurch im *Höhepunkt ihrer Vollkommenheit* und in vollständiger Activität, *weil sie in ihm mit der göttlichen Natur geeinigt ist.* (1.—4. Kap.)

Die vollkommenste, mit Gott geeinte Menschheit kann, weil sie wahre Menschheit bleibt, die menschliche Art nicht ganz ablegen, welcher zufolge Gleiches von Gleichem erzeugt wird. Ist aber dem Höhepunkte (der Menschheit) die ihm sonst eignende Schranke genommen, so fehlt alle Proportion. Daher kann der größte Mensch nicht auf natürlichem Wege erzeugt werden. Auf der andern Seite kann er aber auch des Anfangs als Gattungswesen nicht ganz entbehren. Der menschliche Anfang ist daher nur passiver Natur; der Gottmensch stammt von einer Mutter, ohne männlichen Samen; das activ Thätige ist die höchste Liebe, der hl. Geist. Die Mutter Jesu hat alle Jungfrauen durch die höchste Tugend und Vollkommenheit übertroffen und ist unter allen fruchtbaren Weibern die gesegnetste. [1]) Blieb sie nicht nach der Geburt Jungfrau, so hätte sie nicht ihre ganze Fruchtbarkeit in höchster Vollkommenheit für jene ganz einzige Geburt verwendet.

Da im Gottmenschen die menschliche Natur nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren und Jesus mit seiner höchsten Liebe uns zugethan ist, so wollte er alle Sünden der von Geburt aus befleckten und zur Erhebung in das Geistige und Ewige aus sich ganz unfähigen menschlichen Natur an seinem Leibe durch seinen freiwilligen und unverschuldeten Kreuzestod ertödten und tilgen, auf daß alle Menschen in, mit und durch ihn die vollständige Reinigung von ihren Sünden erlangen. Denn da die Menschheit in Christus die größte ist, so umfaßt sie die ganze Potenz der Gattung und ist gegen jeden Menschen die Gleichheit des Seins, so daß Christus mit jedem Menschen

---

1) Vgl. Excitat. V. 480 ex sermone: Benedicta tu in mulieribus: Ihre Weiblichkeit ist die gesegnetste unter allen Weibern, die ohne Zuthun eines Mannes aus sich selbst die größte Fruchtbarkeit entfalten kann. Eva ist die Mutter der Lebenden durch ihr Empfangen aus Adam. Maria ist die Mutter der Erleuchteten und Wiedergeborenen durch ihr Empfangen aus dem hl. Geiste. Wir alle werden im Geiste wiedergeboren durch den hl. Geist und Maria, auf daß wir Brüder und Miterben Jesu seien. Maria ist die Kirche. Die glorreiche Jungfrau empfing Jesus im Glauben. Diese Zeugung ist ähnlich der göttlichen Zeugung, in welcher die Fruchtbarkeit des Vaters sich so groß erweist, daß sie aus sich selbst erzeugt.

weit inniger als der Bruder oder vertrauteste Freund verbunden ist. Was daher Christus durch sein Leben und Sterben verdient hat, haben alle verdient, die durch lebendigen Glauben mit ihm Eines sind. In Christus und den Seinen coincidirt das Größte mit dem Kleinsten: größte Erniedrigung mit größter Erhöhung rc.

Christus starb, um im Tode sich zugleich der Sterblichkeit zu entäußern und die menschliche Natur mit sich zum ewigen Leben in der Auferstehung zu erheben und den sterblichen Leib in einen geistigen und unzerstörlichen umzuwandeln. Er mußte von der Möglichkeit des Strebens durch den Tod befreit werden, wenn er viele Früchte bringen und Alles an sich ziehen sollte. Der Tod Christi erfolgte nicht, als hätte seine Person einen Mangel gehabt, sondern abgesehen von der localen Scheidung, blieb Jesus in Hinsicht auf das Centrum, in welchem seine Menschheit ruhte, mit der Gottheit hypostatisch geeint, so daß die Idee der Menschheit, die überzeitlich mit der Gottheit geeint, unversehrt geblieben, den wahren Leib mit der wahren Seele vereinte und, nachdem das Schattenbild der Idee des Menschen entlassen war, der in der Zeit erschienene wahre Mensch frei von aller Einwirkung der Zeitlichkeit auferstand, in Wiedervereinigung der Seele und des Leibes.

Es gibt außer der christlichen keine wahre vollkommene Religion.

Da Christus der größte Mensch und die Gerechtigkeit selbst ist, so ist er der Richter der Lebendigen und der Todten. Sein Richten ist, wie ein läuterndes, das ihm Aehnliche verwandelndes, das Fremdartige ausscheidendes und verzehrendes Feuer. Der Christ muß sich dem läuternden Einflusse des von Christus ausströmenden Lichtes in Empfänglichkeit zuwenden. Die christlichen Tugenden beruhen auf göttlicher Erleuchtung. Das Richten Christi ist dessen unmittelbares Bewußtsein von dem Grade der geistigen Verbindung der Einzelnen mit ihm und ein Aussprechen dieses Bewußtseins — am Tage des Gerichts — in Einem Momente. Wie es das ewige Leben des vernünftigen Geistes ist, zuletzt das Ersehnte, Ewige, Gott zu erfassen, so ist es der ewige Tod, von diesem Ziele getrennt in das Chaos der Verwirrung, in das allein erstrebte Vergängliche hinabgestürzt zu werden, wo der Mensch nach seiner Weise vom ewigen Feuer gequält wird, nämlich von der Qual, des beseligenden Lebens und der Hoffnung, es je zu erreichen, beraubt, beständig zu sterben in ewigem Todeskampfe. (5.—10. Kap.)

Ehe wir die Ansicht über das Verhältniß des Wissens zum Glauben darlegen, dürfte es angemessen sein, zuvor Cusa's Ansicht über die Natur des menschlichen Wissens überhaupt aus dem ersten Buche der „docta ignorantia" nachzutragen.

Gott hat in alle Dinge das Verlangen gelegt, auf die möglichst beste Weise zu existiren. Die mit Verstand begabten Wesen erreichen dieß auf dem Wege des Erkennens der Wahrheit, wozu sie durch einen unersättlichen Wissenstrieb angespornt werden. Wahr ist das, dem kein gesunder Verstand widersprechen kann. Allein die Erforschung der Wahrheit hat ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten. Wenn nämlich alles Forschen ein Ermitteln des Unbekannten durch proportionale Vergleichung mit dem Bekannten ist, das Unendliche aber, das wir erkennen wollen, als solches sich jeder Proportion entzieht, so ist eine Erkenntniß des Unendlichen unmöglich, und wir können es nur zu dem Wissen bringen, daß wir nichts wissen. Ferner: das Endliche besteht aus lauter Verschiedenheiten; bei ihrer Vergleichung bleiben immer Differenzen, da es keine zwei Dinge gibt, die mit einander verglichen nicht noch ähnlicher sein könnten. Eine absolute Identität, in der es keine Verschiedenheit mehr gibt, findet man also auf empirischem Wege nicht. Die Wahrheit muß der Art sein, daß sie alle Differenzen und Gegensätze überragt und in sich aufnimmt, also das Größte, kein Mehr und kein Weniger. Aber eben weil sie dieß ist, ist sie auf dem Wege der Proportion und Vergleichung nicht präcis erfaßbar. Die Wahrheit ist der Kreis, unser Verstand das in den Kreis gezeichnete Polygon; dieses wird nie mit jenem identisch. Wir müssen demnach die Wahrheit, das absolut Größte als unbegreifbar erfassen, als über alle Bejahung (positive Theologie) und Verneinung (negative Theologie) erhaben, von welchen die letztere jedenfalls der Wahrheit näher kommt, als die erstere, mit Einem Worte als die Coincidenz der Gegensätze. Das ist die Wissenschaft des Nichtwissens (docta ignorantia I., 1.—4. Kap.).

Ueber das Verhältniß des Wissens zum Glauben lehrt Cusa hier in Kürze Folgendes.

Der Glaube ist der Anfang des Wissens. In jedem Gebiete des Wissens werden einige Sätze als erste Principien vorausgesetzt, die man nur durch den Glauben erfaßt; aus ihnen wird sodann die Erkenntniß des zu Erforschenden abgeleitet. Wer zu einer Wissenschaft aufsteigen will, muß an das glauben, ohne was er nicht aufsteigen

kann. Der Glaube faßt daher alles vernünftig Erkennbare in sich, die Vernunfterkenntniß ist die Entfaltung des Glaubens. Das Wissen erhält durch den Glauben seine Richtung, der Glaube durch das Wissen seine Entwicklung.

Am Schlusse der Darstellung, die uns hier beschäftigt, handelt Cusa noch von der göttlichen Wirksamkeit des Glaubens, diesen als die in's Gemüth aufgenommene feste Ueberzeugung von der in Christus geoffenbarten Wahrheit genommen; er muß nothwendig von der christlichen Liebe belebt und mit der Hoffnung verbunden sein. Dieser so gestaltete Glaube macht den Menschen Christus ähnlich und erhebt die menschliche Natur zu ihrer höchstmöglichen Vollkommenheit durch ein Aufgehen in Christus, der dann das Leben des Christen geworden ist.

Hier bewegt sich Cusa im Gedankenkreis seines Ordensgenossen aus der Genossenschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens, des berühmten Thomas von Kempen. Wir finden namentlich in den Excitationen den Glauben von dieser Seite zum Theil sehr schön und anziehend dargestellt. (11. Kap.)

In Christus ist nicht nur ein sehr hoher Grad von Glaube und Liebe, er ist als der Gottmensch der lebendige Inbegriff alles Glaubens und aller Liebe, die in allen andern Christgläubigen sich nur in differenten Graden, in keinem in absoluter Vollkommenheit sich befinden und ewig nicht befinden werden. Die Vereinigung dieser verschiedenen Grade zu Einem Körper mit Bewahrung der Individualität unter dem Haupte Christus ist die Kirche. Erst in der triumphirenden Kirche wird die Wahrheit des Geistes Christi so sehr die Wahrheit unseres Geistes, daß nur Ein Christus in Allen ist. In Allem sehen wir dann Jesus und durch ihn Gott, der durch Christus Alles in Allem wird, so daß Jeder im Sohne in Gott und Allem ist. Daher volle Freude ohne Mißgunst und Mangel. Um in diesen seligen Zustand zu gelangen, müßen wir hienieden anhaltend um Wachsthum in Glaube und Liebe beten und im Gebete hienieden schon die Süßigkeit des sich in's Unendliche steigernden Genusses der Liebe Gottes verkosten.

Je mehr Einheit in der Kirche, desto größer, stärker ist sie. Die kirchliche Einheit ist durch Jesus mittelst der Einigung der beiden Naturen in ihm in die absolut größte göttliche Einigung — den hl. Geist —, von dem sie ausgegangen, aufgenommen. (12. Kap.)

§ 11. Die Schrift: de conjecturis.

Im engsten Zusammenhange mit dem eben geschilderten Hauptwerke steht die Schrift: *de conjecturis;* sie billdet eine wesentliche Ergänzung desselben. Sie muß bald nach der Schrift: de docta ignorantia abgefaßt worden sein [1]) und ist gleichfalls dem Cardinal Julian Cäsarini gewidmet. Schon bei der Abfassung der: „docta ignorantia“ schwebte dem Verfasser Plan und Inhalt der Schrift vor, auf welche als die weitere Ausführung einiger in der ersten Schrift nur kurz angedeuteten Gedanken er wiederholt hinweist [2]).

Schon in den ersten Kapiteln des ersten Buchs der: docta ignorantia hatte Cusa im Allgemeinen die Unbegreiflichkeit Gottes als der absoluten Wahrheit und die Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens von Gott im Hinblick auf die Natur Gottes als des absolut Größten ausgesprochen [3]). Jetzt ist es seine Aufgabe, dieß aus der Natur des menschlichen Geistes, zunächst des Erkenntnißvermögens, nachzuweisen. Dieser Nachweisung gibt er die Aufschrift: „von den Muthmaßungen“, de conjecturis, weil, da die präcise Erkenntniß der Wahrheit unerreichbar ist, jede menschliche positive Behauptung über das Wahre nur den Charakter einer Muthmaßung haben könne. „Die Einheit der unerreichbaren Wahrheit wird von uns nur in muthmaßlicher Andersheit erkannt.“ Hiezu kommt noch die Verschiedenheit der Individualität, welche die Art und den Grad der Muthmaßungen alterirt [4]). Wir erhalten also eine Erkenntnißtheorie, bei welcher in der Bezeichnung: „Lehre von den Muthmaßungen“ der Hinweis auf die menschliche Beschränktheit den Philosophen eben so wenig wie in der „Wissenschaft des Nichtwissens“ hindert, ein durchdachtes System positiver Gedanken darzulegen.

Dieß zeigt sich schon in den grundlegenden Begriffen.

Die Muthmaßungen haben ihren Ursprung in unserem Geiste. Gleichwie Gott der Schöpfer die reale Welt hervorgebracht hat, so bringt der menschliche Geist, das Ebenbild Gottes, eine ideale Welt

1) Nach 1439, vgl. § 3 und vor 1444, dem Todesjahre des Cardinals Jul. Cäsarini.

2) So de docta ignorantia II., 1. 6. 8. 9. III., 1.

3) de d. ignor. I., 1. 3. 4.

4) de conject. I., 2.

von Verstandesdingen, Gedanken, in Aehnlichkeit der wirklichen Dinge hervor. Und wie die absolute göttliche Wesenheit alles das, was sie ist, in jedem Wesen ist, so ist die Einheit des menschlichen Geistes die Wesenheit seiner Muthmaßungen. Wie Gott Alles um seiner selbstwillen wirkt, so hat die Begriffswelt des Geistes keinen andern Zweck, als daß der Geist durch sie sich in sich selbst vertiefe, befruchte und vervollkommne. Wie endlich Gott der Dreieinige ist, so ist unser Geist, der als die Einheit, Gleichheit und Verbindung das Maß aller Vielheit, Verschiedenheit und Zusammensetzung ist, der dreieinige Grund seiner Begriffswelt als unterscheidendes, Verhältniß-bestimmendes und verbindendes Princip.

Um nun die Natur des menschlichen Geistes als einer Einheit näher zu erforschen, bedient sich Cusa der Zahl und ihrer Modalitäten, da das Zählen jene wesentliche Verstandesthätigkeit ist (unvernünftige Wesen zählen nicht), mittelst welcher der Geist sich seiner selbst bedient, um in der Zahl Alles in der höchstmöglichen Aehnlichkeit mit sich so sich vorzustellen, wie Gott in dem ewigen Worte alle Dinge denkt, d. i. real ponirt.

Da die Zahl als Einheit progressiv im Quaternar ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) und potentiell im Cubus sich erschöpft ($10^3 = 1000$), so erschöpft der Quaternar, dreimal wiederholt, die ganze Möglichkeit der Zahl. Demnach ist auch die Einheit des Geistes eine vierfache, die sich zu einander verhalten wie einfachste Einheit, Wurzel, Quadrat, Cubus. Die einfachste Einheit, in welcher die Zahl, die Einheit nicht numerisch, sondern als Idee der Einheit zu fassen ist, ist Gott, die zweite, die Wurzel der übrigen, die Vernunft, die dritte, das Quadrat der zweiten, die Seele oder der Verstand, die vierte und letzte, materiell massive Einheit — der Körper. Der Geist betrachtet daher Alles entweder göttlich als die Wahrheit, oder vernünftig als wahr, oder seelisch, verständig als wahrscheinlich, oder körperlich (in der Sinnenerkenntniß) als verworren. Das beständige Hinaufsteigen der sinnlichen Erkenntniß zur absoluten Einheit und das Herabsteigen dieser durch die Mittelstufen zu jener ist ein beständiges Unterscheiden und Verbinden. In der obersten göttlichen Einheit betrachtet der Geist die absolute Einheit erhaben über allen Gegensätzen, als die nothwendige Voraussetzung aller Fragen, die hinsichtlich ihres Seins und Wesens sich aufwerfen lassen, eben daher in vollster Gewißheit ihres Seins.

In der zweiten, der Vernunft-Einheit geht unsere Erkenntniß in's Anderssein, in Gegensätze über, die aber in ihr noch unaufgelöst und verbunden sind (z. B. Bewegung und Ruhe erscheinen hier nicht als Gegensätze). Die Vernunft verhält sich zum Verstande, wie Gott zur Vernunft. Diese ist die Voraussetzung des Verstandes; sie regt alle Fragen, die der Verstand aufwirft an und ist ihre Lösung. Beachtenswerth ist eine Modification der Auffassung des göttlichen Wesens, welche Cusa hier eintreten läßt. Er sagt: „Ich erinnere mich, in der Schrift über das gelehrte Nichtwissen über Gott öfters vom Standpunkte der Vernunft (intellectualiter) durch Zusammenfassung der Gegensätze in die einfache Einheit gesprochen zu haben. In dem eben Gesagten aber habe ich die Sache vom göttlichen Standpunkte aus aufgefaßt (divinaliter intentum explicavi). Viel einfacher ist die Negation der Gegensätze disjunctiv und copulativ zugleich, als die Zusammenfassung derselben.“ Er kommt auf diesen Gegenstand in der Apologie der „docta ignorantia“ (S. 68) zurück, wo er an einer Stelle auf die „Conjecturen“ verweist und dann beifügt: „dort habe ich Gott sogar als über der Coincidenz der Gegensätze stehend aufgefaßt, da er der Gegensatz der Gegensätze ist, nach Dionysius.“

Die dritte Einheit, die Seele, ist die Entfaltung der Vernunft, wie die Kraft und Einheit der Seele nur in der körperlichen Entfaltung erkannt wird. Da die Seele in allem Körperlichen sich als Werkzeug der Vernunft abspiegelt, so ist sie die Einheit und Voraussetzung alles Sinnlichen. In der Anschauung der Seele erscheinen die Gegensätze als unversöhnlich.

Da die sinnliche, körperliche Einheit nur das Körperliche erfaßt, und nur der Geist die drei ersten Einheiten kennt und unterscheidet, so ist es eben so ungeräumt, das Geistige durch das Sinnliche messen zu wollen, wie wenn man die Linie durch den Körper messen wollte.

In die Verworrenheit der Sinnenerkenntniß kommt nur durch den Verstand Bestimmtheit und Klarheit.

Als Regel aus der gegebenen Analyse für die Richtigkeit unserer Erkenntnisse ergibt sich: wenn wir unsere Begriffe der Natur der Einheiten, auf welche sich unsere Forschung bezieht, anpassen, so erlangen sie größere Wahrheit. Wir müssen also Gott in der göttlichen Einheit, nicht in der des reflectirenden, sich

in Gegensätzen bewegenden Verstandes betrachten. Eine andere Regel ist die: die vermeintliche Präcision der Sinnes-, Verstandes- und Vernunfterkenntniß wird als Unvollkommenheit des Anderssein erkannt, sobald man sie im Lichte der nächsthöheren Einheit betrachtet. (1.—10.Kap.)

Die Zahl ist aber nicht nur in ihrer Progression ein Bild für die Stufen der menschlichen Erkenntniß, sondern auch in ihrer Zusammensetzung aus Einem und einem Andern ein Bild, das uns richtige Muthmaßungen über das Universum und seine ganze Einrichtung an die Hand gibt. Sie bildet daher für Cusa die Brücke zum Uebergange aus der Erkenntnißtheorie auf die Kosmologie, mit der er sich im Folgenden vorzugsweise beschäftigt. Wie in den einen Zahlen (z. B. den Wurzelzahlen) die Einheit überwiegt, in andern (den Quadrat- und Kubikzahlen) die Einheit von der Andersheit gleichsam verschlungen wird, so ist die ganze Welt eine graduell verschiedene Durchdringung von Einheit und Andersheit; in dem obersten Himmel geht alle Andersheit in die Einheit über, im untersten Himmel herrscht die entgegengesetzte Bewegung; hier ist das Unsterbliche in Sterblichkeit, die Wirklichkeit in der Möglichkeit ꝛc. Von der Annäherung an die Einheit hängt der Werth, die Würde und Vollkommenheit eines Weltwesens ab.

Ehe Cusa diese Kosmologie weiter verfolgt, kommt er in einer sehr beachtenswerthen Ausführung noch einmal auf das Gebiet der Erkenntnißtheorie zurück, um ausgehend von der absoluten Einheit als absoluter Identität zu zeigen, daß nur in der göttlichen Vernunft, durch welche jedes Ding ist, das Ansich der Dinge erreicht werde, in jeder andern Vernunft aber anders. Denn die an sich keiner Entfaltung fähige Identität entfaltet sich im Anderssein in verschiedenen Differenzen und diese Verschiedenheit schließt sich in der Einheit der Identität wieder ganz friedlich zusammen. Das Sehen (d. i. Gott als das absolute Sehen) wird in der Verschiedenheit der Sehenden in verschiedenen Graden participirt und die Verschiedenheit des zu Sehenden wird in der Einheit der Anschauung (visus) friedlich zusammengefaßt, wie ja auch die Verschiedenheit der Sehenden in der Einheit des Sehens absolut einträchtig zusammengefaßt ist. Es participiren also die erschaffenen Geister in der Verschiedenheit des Andersſein die göttliche Vernunft, und dieses Participiren ist eben ihre Wesenheit, so daß wir sagen können: Die ganze Thätigkeit unserer Vernunft besteht in potentiell verschiedenem Participiren an der göttlichen Thätigkeit;

das actuelle Erfassenkönnen der Wahrheit kommt den geschaffenen Geistern in der Weise zu, wie es Gott eigen ist, jene Actualität selbst zu sein; mit andern Worten: ihr Erkennen der Wahrheit ist das Corrolar ihres Erkanntwerdens, ihres Gesetztsein's durch die Wahrheit. (13. Kap.)

Nach diesem Excurs wieder zur kosmischen Betrachtung übergehend stellt Cusa aus dem Gesetze der Entwicklung der Zahleneinheit das Universum, wie schon de docta ignorantia II., 6 angedeutet ist, dar als eine Einheit von drei Welten (Himmeln) jede mit drei Regionen, jede Region mit drei Ordnungen [1]). Und wie die Einheit sich in allen ihren Vielfachen wiederholt, so ist Alles in der ersten Welt, deren Centrum Gott ist, Alles in der zweiten, dem Reiche der vernünftigen Naturen (intelligentiae), Alles in der dritten, dem Reiche des Verstandes, in jeder Welt nach ihrer Weise: in der ersten Welt nach der Wahrheit, in der zweiten nach der Aehnlichkeit, in der dritten im entfernten Schattenbilde. Jede Welt will daher verschieden, nach ihrer Eigenart beurtheilt werden. Wer muthmaßt, der wisse daher vor Allem richtig zu unterscheiden.

Nach dieser Fundamentirung seiner Muthmaßungen sucht Cusa im zweiten Buche die Einfachheit und Identität des entwickelten Begriffs in einer Mannigfaltigkeit von Andersheiten faßlicher zu machen und das Gesagte durch Anwendung zu erläutern. Wer dann das Eine in verschiedener Weise sich abspiegeln sieht, dem ist durch die Kunst des Muthmaßens der Weg zu jeglicher Untersuchung geöffnet und er ist fähig, in tiefe Geheimnisse einzudringen.

Das Folgende ist eine Betrachtung kosmischer Verhältnisse und Zustände im Lichte der im ersten Buche schon gegebenen kosmischen Grundanschauungen, wobei immer theils das Paradigma des Ineinandersein s von Einheit und Andersheit (I., 11), theils die Figur des Universums (I., 15) zur Erläuterung dient. So bildet das zweite Buch sammt dem schon im ersten Buche im 11. 12. 14. u. 15. Kapitel über das Universum im Allgemeinen Bemerkten eine wesentliche Ergänzung zur Lehre vom beschränkt Größten (der Welt) im zweiten Buche der: „docta ignorantia," die allerdings einer wesentlichen Ergänzung bedurfte, da sich Cusa nach Angabe der allgemeinsten Be-

1) Diese von ihm entworfene Figur des Universums ist wiedergegeben in meiner Uebersetzung der wichtigsten Schriften Cusa's S. 123.

stimmungen über das Universum als Abbild der Trinität auf die Ausführung über das Gesetz der Bewegung und die Zustände des Erdkörpers beschränkt hatte. Cusa führt den Gedanken weiter aus, den er in de docta ignorantia II., 1 ausgesprochen hatte: Alles ist im Universum in graduell verschiedenen Gegensätzen; nach dem Uebergewicht des einen über den andern nimmt der eine von der Natur des andern mehr oder weniger in sich auf. Daher wird die Kenntniß der Dinge rationell der Art erforscht, daß wir einsehen, wie die Zusammensetzung in dem einen Dinge eine gewisse Einfachheit annimmt, während in einem andern die Einfachheit eine zusammengesetzte ist. In Ausführung dieses Gedankens kommen folgende Momente zur Erörterung:

1) Verschiedenheit und Uebereinstimmnng. Daß Jegliches mit Jeglichem übereinstimmt und von ihm verschieden ist, erhellt, wenn wir uns die Uebereinstimmung als Einheit, die Verschiedenheit als Andersheit denken, oder nach der Figur des Universums den Mittelpunkt eines der kleineren Kreise als ein Einzelwesen vorstellen. Dieses ist dann als dieser Mittelpunkt von allen andern verschieden, aber als ein Punkt im Universum stimmt es mit diesem überein, generell mit dem nächst kleinern Kreise, speciell mit dem noch kleinern ꝛc. Alles Universelle, Generelle und Specielle julianisirt in dir, Julian (Cäsarini), wie die Harmonie auf der Flöte flötet, auf der Zither zithert. (3. Kap.)

2) Die Elemente und ihre Producte. Gibt es eine universelle Uebereinstimmung aller Dinge im Universum, so ist auch in Allen eine gemeinsame, erste und universelle Natur, Elementarnatur. Element ist die von der Andersheit verschlungene und eben darum nicht einfach in sich als reine Actualität bestehende Einheit einer jeden Sphäre (regionis). Das aus den Elementen Entstandene (elementatum) kann daher nicht in einfache Elemente aufgelöst werden, da man zu einem Einfachsten nicht kommen kann und das einfache Element nicht die Kraft hat, wirklich (actu) zu existiren. Die einen Elemente beziehen sich mehr auf die Vernunft, andere auf den Verstand, andere auf die Sinne. Was der Sinn für ein Element hält, ist dem Verstande ein Zusammengesetztes. In der Sinnenwelt gilt die Fläche für das Einfachste, dem Verstande ist die Linie das Einfachste, der Vernunft der Punkt.

Der Verstand nimmt vier Elemente deßhalb an, weil der Quaternar das Fortschreiten der Einheit in die Andersheit und die Rück-

kehr dieser in jene vermittelt. Jedes Element faßt die drei andern in sich; in dem einfachern und hellern verbunden sind sie in der Region der Sinnlichkeit das Feuer, in dem dichtern und mehr finstern vereint — die Erde, in dem dem ersten sich nähernden die Luft, in dem dem letztern sich nähernden — das Wasser. Was man also gewöhnlich Elemente nennt, sind die vier ersten und allgemeinsten Producte der Elemente (elementata).

Wie ist aber das Element in seinem Producte? Dies zeigt die Figur des Universums; denn wenn du Luft, Feuer, Wasser oder Erde dir als den größern Kreis denkst, so siehst du, wie in demselben die Kreise der drei andern Elemente enthalten sind. Ein Element faßt also universell in sich drei, diese drei generell neun, diese neun speciell 27. Der Cubus des Ternars ist die Entfaltung jedes Elements zur speciellen Einheit. Diese faßt ihre speciellen Elemente so in sich, wie z. B. die lateinische Sprache ihre speciellen Buchstaben hat. Wie eine lateinische Rede aus universellsten, dann specielleren und endlich ganz speciell lateinischen Buchstaben besteht, die eine unerschöpfliche Möglichkeit der Verbindungen zulassen, so ist alles sinnlich Wahrnehmbare wie eine vollendete Rede. Das Individuum ist gleichsam das Ende des Ausströmens der Elemente und der Anfang ihres Zurückströmens; das Gegentheil hievon ist das Generellste. So ist das Meer die allgemeine Mutter der Flüsse; denn durch generelle Strömungen (meatus generales) ist es schließlich in der Quelle auf das Speciellste eingeschränkt. Aus der Quelle entsteht der Bach, der zuletzt wieder in's Meer zurückkehrt. (4.—6. Kap.)

3) Die kosmischen Bewegungen. Cusa unterscheidet deren drei:

a) Da die absolute Einheit nur im Anderssein participirt wird, so steigt sie in die vernünftige Unendlichkeit herab, diese in die verständige, diese in die sinnliche, welche sich wieder zur absoluten Einheit erhebt in einer über sich kreisförmig zurückkehrenden Progression, deren Zahlenbild der Senar ist. Dieses Herab- und Hinaufsteigen ist aber als verbunden zu denken: Gott ist insoferne in der Welt, als die Welt in Gott ist; das Uebergehen der Wirklichkeit in die Möglichkeit ist ein Uebergehen dieser in jene ꝛc. Diese Bewegung ist das Maß des Perpetuirlichen, aus welchem die Zeitfolge hervorgeht, die alles Werden und Vergehen beherrscht.

b) Eine andere Bewegung ist diejenige, welche nicht in sich zu-

rückkehrt, sondern zur Hervorbringung eines anderen Aehnlichen übergeht. Wenn aus dem Samen der Baum und aus dem Baume wieder Samen entsteht, so ist dieser letztere Same der Zahl nach ein anderer, als der erste. Es coincidirt also hier das Ende der Zahl nach nicht mit dem Ersten, wohl aber das Ende des Ausströmens mit dem Anfange des Rückströmens. Das Zahlenbild hiefür ist der Sextenar, der aus dem Senar hervorgeht.

c) Es besteht ein ununterbrochenes Erzeugen und Zerstören; das Erzeugen des Einen ist das Zerstören des Andern.

Das Zahlenbild für diese Bewegung ist der aus dem Sextenar entstehende Denar. Es stachelt ein Trieb den andern, damit ein ununterbrochenes Erzeugen und Zerstören statt findet. Da die Sameneinheit kein Participiren zuläßt, so wird dieselbe durch das Anderssein (Vervielfältigung) ersetzt. Das besprochene Gesetz der Bewegung findet selbst auf das geistige Gebiet Anwendung. Hier wächst aus dem Staunen (= dem Samen) der Baum der Verstandeserkenntniß hervor, der wieder staunenswerthe Früchte hervorbringt. (7. Kap.)

4) Der Unterschied der Individuen. Im Sinnlichen sind Samen und Bäume individuell. Von den Thieren, die mit den Bäumen verglichen werden können, sind die einen männlich, die andern weiblich. Es müssen daher auch einige Samen männlich, andere weiblich sein. Wenn nach dem Paradigma (I., 11) die Lichtpyramide als Actualität, die Pyramide der Finsterniß als Potentialität bezeichnet wird, so siehst du, wie diese beiden sich absorbiren und demgemäß die Individuen in verschiedenen Graden an ihnen participiren. Bezeichnet noch specieller das Paradigma die Actualität, so bedeutet das Licht das Männliche, die Finsterniß das Weibliche in der Actualität, in verschiedenen Stufen.

Die Individuen participiren an der Species in verschiedener Weise; einige sind vollkommener im Samen, andere im Baume, je nachdem die Species weniger oder mehr edel und vollkommen ist. Einfluß hierauf hat Nahrung (Boden) und Ortsbeschaffenheit. Dies hat auch auf Sitten, Gewohnheiten, Wissenschaften Anwendung. (8. Kap.)

5) Die verschiedenen Seinsweisen. Nimmt man im Paradigma die Einheit als Nothwendigkeit, die Andersheit als Möglichkeit, so ergeben sich als Differenzen der Conjecturen und Conjectu-

rirenden die Nothwendigkeit (höchste Gewißheit) des Erkennens, an welche Seinsweise sich die Erkenntniß der Consequenzen anreiht, und die Möglichkeit des Erkennens, die verworren und dunkel ist, über welcher noch eine der zweiten (aus den Consequenzen) sich annähernde steht. Diesen Seinsweisen entsprechen die des ewigen, perpetuirlichen und veränderlichen Seins. (9. Kap.)

6) Die Unterschiede der aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen. Setzen wir im Paradigma die Seele als Einheit, den Körper als Andersheit, so erhebt sich das Körperliche in's Geistige und es steigt dieses in jenes herab, beides verbunden gedacht, so daß die Verschiedenheit der Körper so aus der Verschiedenheit der Seelen zu erklären ist, daß wir zugleich die letztere Verschiedenheit aus der ersten begreifen. Denn daß die menschliche Seele sich ihren eigenthümlichen Körper bildet, rührt zugleich daher, daß dieser Körper gerade diese Seele erfordert. Jedes sinnliche lebende Wesen ist von jedem andern dieser Art durch eine aus dem Körper und der Seele entstehende Differenz verschieden. Jeder belebende Geist (spiritus) ist nothwendig von jedem andern, wie jeder Körper von jedem andern verschieden. Es gibt aber keine Verschiedenheit ohne Einstimmigkeit (concordia). Daher stimmt auch jeder Geist mit jedem andern, wiewohl in vielen Differenzen, überein, der mehr finstere mit dem heller leuchtenden, wie das Paradigma zeigt. Der vegetative Geist (= das vegetative Leben) hält in seiner Finsterniß das geistige Leben (intellectualem spiritum) verborgen; Kennzeichen des letztern sind die Zweige, Blätter und Rinde, die zum Tragen und Beschützen der Frucht dienen. Mehrere solcher Zeichen finden wir bei den Thieren, wo das belebende Princip (spiritus) schon klarer hervortritt in Sinn, Einbildung und Verstand. Noch deutlichere Zeichen des Geistigen finden sich unter den verständigen lebenden Wesen, bei den Menschen im Vorhersehen. In den rein geistigen Wesen (intelligentiis) ist die sinnliche Natur ganz vom geistigen Lichte verschlungen. In den Vegetabilien ist das Vernünftige vegetabilischer Natur; es treibt die Aeste heraus, auf daß an ihnen die Früchte hängen; in den Thieren thierischer Natur: es treibt sie zum Jagen und Aufsuchen des nothwendigen Unterhalts; in den Geistern geistig: es führt sie zur Wahrheit hin. Ist die Seele die Einheit, der Körper die Andersheit, so ist Alles, was im Körper entfaltet ist, in der Seele wie in seinem Einheitsprincip enthalten. Die Vernunft ist das Haupt, der Verstand sind die Hände, die Sinne die Füße. (10. Kap.)

7) Das Leben. Dieses ist nach dem Paradigma ein unzerstörliches und ein veränderliches, mit zwei Mittelstufen; jenes ist das vernünftige, das zur unzerstörlichen Wahrheit nach Oben sich erhebend, keinen Zug zum zerstörlichen Anderssein hat, dieses das sinnliche. Die edlere, an der Vernunft participirende Verständigkeit ist in dem Menschenwesen mit der niederen Verständigkeit und der sinnlichen Natur zu einer Einheit verbunden. (11. Kap.)

8) Die Natur und die Kunst. Die Natur ist die Einheit, die Kunst die Andersheit, denn sie ist eine Aehnlichkeit der Natur. Gott ist die absolute Natur und Kunst zugleich, wenn man nicht lieber sagen will, daß er weder Kunst, noch Natur, noch Beides ist. Jegliches participirt an Beiden auf seine Weise. So participirt die Vernunft an der Kunst und soferne sie die Kunst aus sich hervorbringt, ist sie Natur. Wie das sinnlich Natürliche nicht ohne Kunst, so ist das sinnlich Künstliche nicht ohne Natur. Die Sprache ist ein Werk der Kunst, aber gestützt auf die Natur. Das Denken ist ein Werk der Natur, aber nicht ohne Kunst.

Die Natur besteht aus dem Männlichen als der Einheit und dem Weiblichen als der Andersheit. Im Gebiete des Geistigen ist die Weiblichkeit von der Männlichkeit absorbirt. Das Geistige befruchtet sich als Einheit in sich selbst, während das Vegetabilische als die weibliche Andersheit die männliche Natur in sich determinirt und daher durch Entfaltung nach Außen Frucht bringt. Bei den Thieren sind die Geschlechter getrennt, der Mann erzeugt in dem Weibe, das Weib gebährt nach Außen.

Die Einheit der Natur und sinnlichen Kunst ist der Verstand; in seiner Einheit ist die Vielheit einzelner Naturwesen wie in ihrer Species begriffen und es geht aus ihm andererseits eine Menge einzelner Kunstproducte hervor, z. B. aus der Kunst des Schusters viele Schuhe. Die Bildung solcher Kunstproducte hat zu ihrem Anfang und Ziele die Natur, wie die Kunst des Geistes die verständige Natur. (12. Kap.)

9) Die vernünftige Natur. In der universellen Natur nimmt entsprechend der Figur des Universums (I., 25) die vernünftige Natur (natura intellectualis, intelligentia) als die geeinteste den ersten Rang ein. Sie ist kein Quantum und auch ihre Bewegung nicht die eines Quantum. Eben so ist ihr Ort nur geistig zu fassen: sie ist nicht überall und nirgends absolut, wie Gott, sondern mit der

Einschränkung des bedingten Geistes, wie die Menschheit in ihrer Species, die Seele im Körper überall und nirgends ist. Sagt man, die vernünftige Natur ist der Ort der Universalien, so ist dieß nach den nun schon oft angegebenen Regeln so zu denken, die vernünftige Natur sei so in den Universalien, daß diese in ihr sind. Die Bewegung der vernünftigen Natur ist zugleich Ruhe. Sie bewegt sich, indem sie in dem Centrum ihres Reichs ruht, gleich einem Richter, der sich in seinem Ausspruch für das eine Moment entscheidet und das andere verwirft. Man muß sich daher die vernünftigen Naturen als universelle Kräfte und Lenker der Verstandswelt denken, gleichsam als Sonnen. Die unendliche Sonne der Geister aber ist Gott; jene sind die verschiedenen beschränkten Lichtsphären der Verstandesgebiete. Das verständige Prinzip finden wir in verschiedener Beschränkung in den Vegetabilien und der Thierwelt nach den verschiedenen Gattungen und Arten; daraus schließen wir auf verschiedene leitende vernünftige Naturen (diversas rectrices intelligentias). Die vernünftigen Naturen lassen sich nicht zählen, wie sinnliche Dinge, da sie selbst die höhere Einheit des zählenden und messenden Verstandes sind; nur die göttliche Einheit, in welcher Zählen und Gezähltwerden, Unterscheiden und Nichtunterscheiden coincidirt, vermag sie zu unterscheiden.

Wir finden muthmaßend durch Anwendung unserer Paradigmen auch die Verschiedenheit der vernünftigen Naturen, welche an der höchsten Einheit der Wahrheit theophanisch in verschiedener Abstufung participiren: die einen sind von der Potentialität ganz zur Actualität erhoben; andere nähern sich mehr dem Amte von Lehrmeistern (der Wahrheit); andere nähern sich mehr der Potenz der Verstandesthätigkeit und bedürfen einer Hebung durch Unterricht. Willst du dann auch Vermuthungen aussprechen über jene finstern Geister dieser Region, deren vernünftige Natur in der Andersheit finsterer Unwissenheit schlummernd gequält wird, die eigentlich unter knechtischem Dienste seufzen und dem von den Sinnen befangenen Verstande, der ganz erdrückten Vernünftigkeit immer nur Anreizungen zur Täuschung beibringen, so daß das Perpetuirliche von dem Vergänglichen, das Licht von der Finsterniß absorbirt wird; willst du sodann dir Muthmaßungen bilden über die verschiedenen Unterschiede dieser Dämonen, wie in der Region der vernünftigen Natur die einen mehr sinnliche Geister sind, sich in sinnlichen Versuchungen bewegend und mit dem Gemeinen sich beschäftigend, andere in einer Mittelstufe mehr von verständiger Art, Lenker ganzer Kreise

(orbium) und ihrer Bewegung, jedoch ungehorsam gegen den Befehl höherer Geister, die den göttlichen Erleuchtungen näher stehen und von denselben entflammt sind, so kannst du aus dem Vorausgeschickten dich belehren. Zu beachten ist hiebei nur dieß, daß die den Species, Nationen, Sprachen, Congregationen, Reichen und Kirchen gleichsam als die Legaten des obersten Lenkers des Universums präsidirenden Geister nicht bloß unsertwegen diesen Dienst besorgen, sondern nur insoferne, als sie sich selbst als das Ziel denken; sie sind insofern Engel für uns, als wir für sie da sind. In dem Könige concentrirt sich seine Sorge für ihn selbst und für die Wohlfahrt seines Volkes. (13. Kap.)

10) Der Mensch ist die Einheit der menschlichen Natur und die Andersheit des körperlichen Seins. Nach der Figur des Universums sind im Menschen drei Regionen, eine oberste, mittlere und unterste, und jede dreimal dreifach zu unterscheiden: im Körperlichen unedlere, beständig veränderliche, dann ausgebildetere und zuletzt die edelsten Theile; in gleichem Stufengange die mehr geistigeren körperlichen Beschaffenheiten, in welche die Kraft des Empfindens (vis sensitiva) eingesenkt ist, von den stumpferen bis zu den feinsten. Hiezu kommen noch neue Unterschiede in dem Lebensprincipe (animae) selbst. Das Körperliche geht über in die Empfindung, diese in die Unterscheidung.

Die Empfindung entsteht durch einen Eindruck von Außen. Ueber die Beschränktheit der Sinnenerkenntniß erhebt sich die Einbildungskraft; der Verstand ist das Correctiv derselben; er gelangt in festerem Schritte zur Erkenntniß der Dinge; reiner als er erkennt die Vernunft.

So umfaßt das Menschenwesen in menschlich beschränkter Weise das Universum; es ist ein Mikroskosmus. Auch Gott ist der Mensch, aber nur ein menschlicher Gott. Die Region des Menschheitlichen umfaßt Gott und die Welt in der Potenz des Menschlichen. Innerhalb ihrer Sphäre kann die Menschheit Alles aus sich, aus ihrem Centrum entfalten. Die Menschheit kommt aber in ihrem Schaffen nicht aus sich hinaus; sie schafft nichts Neues, sondern was sie schafft, ist in ihr vorher schon gewesen, weil Alles in ihr menschheitlich angelegt und vorgebildet ist. Ihr Ziel ist wieder sie selbst; sie will in all ihrem geistigen Schaffen sich selbst erkennen, leiten und erhalten und so sich der Gottähnlichkeit nähern, wo Alles in ewigem Frieden ruhet.

Auch die Unterschiede und Uebereinstimmung im Menschenwesen zeigt die Figur des Universums. Wir unterscheiden die geistig Freien, der Erforschung des Ewigen zugewendet, die Weisen; dann die Sinnenmenschen, die Thierischen; zwischen beiden Solche, welche den erleuchtenden Einfluß der über ihnen Stehenden genießen und den unter ihnen Stehenden vorstehen, um sie zu leiten. So ergeben sich die drei generellsten Klassen: Religiöse, Herrscher, Untergebene; in jeder aber sind je nach der Eigenthümlichkeit des Einzelnen wieder viele Unterschiede wahrzunehmen, und Vermischungen der obern Region (Klasse) mit Zuständen der untern. Auch die Verschiedenheit der Menschen nach Geistesrichtung (Temperament), Körperbeschaffenheit, Gestalt, Farbe, Lebensart, sittlichem Verhalten, läßt sich auf dem bezeichneten Wege erklären.

11) Die menschliche Seele (anima) ist das Ineinander von intellectueller Einheit und sinnlichem Anderssein. Indem das Licht der Intelligenz in das finstere Reich der Sinnlichkeit herabsteigt, und diese zu jener sich erhebt, entstehen zwei mittlere Zustände, welche Verstand (ratio) genannt werden können, von welchen der der Vernunft sich nähernde die Fassungskraft (vis apprehensiva), der dem Sinne sich nähernde Einbildungskraft genannt werden mag. Dieß sind die vier Elemente der menschlichen Seele. Die Seele ist eine edle, einfache und geeinte Kraft. Jedes Vermögen der Seele hat seine Wahrheit nur im Ganzen. Der Geist einigt durch anregendes Staunen gebildete Sinnenwahrnehmungen in der Einbildungskraft, die Bilder dieser im Verstande, die Begriffe des Verstandes zur Vernunfterkenntniß. Es ist eine auf- und absteigende Thätigkeit des Geistes im Geschäfte des Erkennens. Die reingeistigen Naturen (Engel) bedürfen keiner Anregung mittelst der Sinne, sie sind gleich einem aus sich selbst brennenden Feuer, das keiner Anfachung aus einem Funken bedarf.

Da die Vernunft vor dem Anderssein des Verstandes existirt, nicht der Zeit, die aus dem Verstande hervorgeht, unterworfen ist, so ist sie nicht zerstörbar, unsterblich. Je mehr der Geist auf den verschiedenen Stufen des Erkennens sich von seinem Anderssein lostrennt und zur Einfachheit erhebt, desto vollkommener ist sein Erkennen; je mehr er vom Anderssein absorbirt wird, desto mehr nimmt er eine unvollkommene Sinnenvorstellung, ein Phantasiegebilde für Wahrheit und verfällt dem Irrthum. Nur in der göttlichen Einheit schaut er sich selbst in seinem Ansich. Durch die Theophanie, die sich zu ihm hernie-

versenkt, erhebt er sich zur Annäherung an die göttliche Einheit und Wahrheit.

12) Da wir an der Gottheit schon durch unser Menschsein participiren, näherhin durch die Vernunft, in der sich die göttliche Einheit, Gleichheit und Verbindung abspiegelt, so ist das vernünftige Erkennen nichts Anderes, als die Gleichheit mit der participirten Einheit. Indem sich die Vernunft der Speculation hingibt, sucht sie ihre Ernährung, Erhaltung und Vervollkommnung. Der Ausgangspunkt der Speculation ist daher das Ebenbild Gottes im Menschen. Das Menschsein ist ein dreieiniges; es ist Einheit oder Wesenheit, durch welche du eben ein Mensch bist; in dieser Einheit ist auch die Gleichheit, vermöge welcher Alles in dir, Körperliches und Geistiges, auf das Gerechteste, Proportionirteste geordnet ist; endlich die Verbindung, durch welche das Mannigfaltige in dir eine Einheit ist, ohne welche die Einheit deines menschlichen Bewußtseins aufhören würde. Da nun auch kein anderes endliches Sein anders besteht, als durch die absolute Dreieinigkeit, so gelangst du in dir und von dir aus zur Erkenntniß von Allem. Aus dir selbst kannst du auch die gottähnliche Liebe erkennen. Gott muß in absoluter Weise (über Alles) geliebt werden und so, wie es die Gleichheit und Verbindung erfordert (was du willst, daß man dir thue, das thue einem Andern!).

§ 12. Die kleineren Schriften: de quaerendo Deum, de dato patris luminum, de genesi, de filiatione Dei.

Die eben nach ihrem Hauptinhalte dargestellten zwei größeren Schriften Cusa's enthalten die Grundzüge und Grundgedanken eines tief durchdachten Systems aus dem reifen Mannesalter. An eine erhebliche Aenderung des eingenommenen Standpunktes und der ganzen Geistesrichtung war um so weniger zu denken, als das Erringen dieses Standpunktes, wie wir oben gesehen haben, ihm nur in Folge einer großen Geistesarbeit und der reiflichsten Ueberlegung gelungen war. Indessen harrten noch manche einzelne Parthieen im großen Gemälde, wie z. B. die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt, die Entstehung der Welt, dann das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, wie Cusa selbst an einigen Stellen andeutet, einer schärferen Fassung und bestimmteren Ausführung. Cusa selbst gehörte nicht zu jenen

Philosophen, die in Einem Geistesproducte sich gleichsam erschöpfen. Selbst die vielfachen und mitunter sehr aufregenden kirchlichen Verhältnisse, an welchen Cusa im Auftrage des Papstes auf mehreren Reichstagen sich zu betheiligen hatte, um die Rechte des Papstes zu vertreten, waren nicht im Stande, in seinen philosophischen Forschungen einen Stillstand herbeizuführen. Er betrachtete keine seiner philosophischen Schriften als eine auch nur einigermaßen vollendete, sondern nur als einen Versuch, der Andere zu weiterem und tieferem Nachdenken und zu Hervorbringung von etwas Besserem, Vollkommenerem anregen sollte. Philosophiren waren ihm überhaupt Bedürfniß, Bethätigung des geistigen Lebens, ein Verkosten der Weisheit, die aus Gott kommt und uns mit Gott vereint. Eben darum war es ihm nicht minder Bedürfniß, geistig anzuregen und sich anregen zu lassen, [1]) die Ergebnisse seines Denkens Andern mitzutheilen und im geistigen Verkehre und Gedankenaustausch seine Ansichten zu läutern und zu berichtigen.

Aus dem Bedürfniß der Belehrung und der Einführung in einzelne Parthien des Systems sind seit der Abfassung der Schrift: de conjecturis bis zur Ernennung Cusa's zum Cardinal und dessen Verwendung im höheren Kirchendienste (etwa bis 1449) die vier in der Aufschrift erwähnten kleineren Schriften entstanden, die im Allgemeinen mehr didaktischen Werth haben und von der Gewandtheit Cusa's, seine Gedanken verständlich zu machen, Zeugniß geben, zum Theil jedoch auch einige Parthien des Systemes weiter ausbilden und einige Wahrheiten im Lichte des Systemes erläutern. Veranlassung zu diesen Schriften gab der Verkehr theils mit Mitgliedern des Ordens, dem Cusa selbst angehörte, der regulirten Canoniker nach der Regel des hl. Augustin, theils mit andern Ordensmännern, wie denn überhaupt die bessern Klöster zum Bekanntwerden und Studium der cusanischen Philosophie Vieles beitrugen.

Die Schrift: *de quaerendo Deum* ist nach dem Text selbst im Jahre 1445 zu Mainz geschrieben. Auf den dringenden Wunsch eines Ordensbruders theilt er ihm „zur Anregung des beiderseitigen Nachdenkens" schriftlich mit, was er am Epiphaniefeste über den Namen Gottes in einem mündlichen Vortrage auseinandersetzte, zugleich zur Erläuterung der Worte des hl. Paulus auf dem Areopag zu Athen

---

1) de genesi, S. 127: gaudeo, aut quaestionibus stimulari aut objectionibus impelli.

(Apostelgesch. 17, 27), Gott habe dem Menschengeschlechte eine bestimmte Zeit festgesetzt „quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant“ (V. 29). Cusa zeigt aus dem Verhältnisse der Farben als der verschiedenen Brechungen des Lichts zu diesem selbst, wie man zur Erkenntniß Gottes als des Lichts gelange und weist aus der Analyse des Acts des Sehens die Nothwendigkeit der göttlichen Erleuchtung zur richtigen Gotteserkenntniß nach, eine Nachweisung, die, so sehr sie in der ganzen Anlage des Systems, das von dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens ausgeht, begründet ist, doch in den erstgenannten zwei Schriften nicht zur besonderen Darstellung kommt, wenn man nicht etwa das de d. ignor. III. 11 über den Glauben und das de conject. II. 16. Ausgeführte hieher beziehen will.

Cusa legte auf diese Abhandlung einen besonderen Werth; in: „de apice theoriae“, S. 335 empfiehlt er sie neben der sogleich zu besprechenden Schrift und der Schrift des visione Dei als besonders geeignet zur Einführung in das Verständniß seines Systems. Im Prologe zu de venatione sapientiae, S. 298, spricht er von de quaerendo Deum, als wäre es seine erste Schrift, auf welche die andern folgten: „Conscripsi dudum conceptum de quaerendo Deum; profeci post hoc, et iterum signavi conjecturas.“ Wahrscheinlich erwähnt er dieser Abhandlung und nicht der docta ignorantia, weil es sich in de venatione sapientiae streng genommen nur um die Ermittlung des vollen Gottesbegriffs handelt.

Noch bestimmter ist die Nothwendigkeit göttlicher Erleuchtung in der Schrift nachgewiesen: *de dato patris luminum*, die dem Bischof Gerard [1]) gewidmet ist, der Cusa, als sie beide beim Botanisiren der Worte des Apostels Jacobus gedachten: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von Oben, dem Vater des Lichts“ [2]) — ersuchte, ihm den Sinn dieser Stelle zu erklären. Auch diese Schrift muß dem angehenden Mannesalter Cusa's angehören; vielleicht läßt der, wenn auch nur gelegentlich hingeworfene Gedanke unserer Schrift in de quaerendo Deum p. 296: ipse est dator omnium optimorum, in cujus timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humilitate est vita ipsa immortalis petenda — auf die

1) Er wird episcopus *Solonensis* genannt; seinen Bischofssitz vermochte ich aus Wiltsch, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik, nicht zu ermitteln. Sollte etwa *Salonenis* zu lesen sein, von Salo, Stadt am Gardsee?

2) Jacobus 1, 17.

Abfassung bald nach de quaerendo Deum schließen. Die Worte: „Ich weiß, daß Du, ehrwürdiger Vater! die Ansichten der gelehrtesten Theologen getreu im Gedächtnisse bewahrst, während ich noch sehr wenige Schriften (nach dem Zusammenhange sind wohl nur die Schriften von Kirchenschriftstellern gemeint) gelesen habe; ich müßte daher mit Recht (über Dein Ansinnen) erröthen, kennete ich nicht die Aufrichtigkeit deiner Gesinnung" [1]) zeichnen das Bild eines jüngern, bescheidenen Gelehrten gegenüber einem hochverehrten, gelehrten Bischofe, wie denn auch umgekehrt die Aufforderung an Cusa, eine an sich nicht schwierige Bibelstelle zu erklären, eine Bekanntschaft mit dem philosophischen Systeme Cusa's voraussetzt und die Erwartung einer tieferen als bloß grammatisch exegetischen Erklärung ausspricht. Diese Erwartung ist denn auch nicht getäuscht worden. Folgendes ist der Hauptinhalt.

Das Verlangen jedes vernünftigen Wesens nach Wissen kann, da wir unwissend sind, nicht durch unser eigenes Licht zum Ziele gelangen. Wir müssen der Ergänzung (suppleri) unserer Mangelhaftigkeit eifrig zustreben durch Verlangen nach Weisheit. Verlangen aber heißt mit festem Glauben suchen in der unzweifelhaften Hoffnung auf Gewährung. Von wem die Weisheit zu verlangen sei, lehrt der Apostel in den Worten: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von Oben."

Jedes Sein hält sich darum für ein gutes, und ruht zufrieden in seiner specifischen Wesenheit, weil es nur aus dem absolut Besten stammt, dem völlig ausreichenden schaffenden und bildenden Princip von Allem. Weil aber kein Wesen den höchstmöglichen Grad seiner specifischen Vollkommenheit wirklich (actu) erreicht, sondern von demselben in weitem Abstande ist, so bedarf auch die Vernunft (intellectus), um zum actuellen Erfassen (der Wahrheit) zu gelangen, das Geschenk der Gnade ihres Schöpfers. Die verständige (rationalis) Creatur hat zwar in sich das Licht des discursiven Verstandes, aber es ist dieses wie das Auge der Nachteule sehr schwach und in diesem sinnlichen Körper von vielem Dunkel umschattet. Durch den Geisteshauch des göttlichen Wortes wird es nun in Activität gesetzt und seine Finsterniß wird erleuchtet, wie der Schüler durch das Geschenk des aufhellenden Wortes des Lehrers. Diese ganze in Activität setzende Erleuchtung, die eine Gabe ist, kommt von Oben, vom Vater aller guten Gaben,

1) de dato p. lum. S. 284.

welche Lichter oder Gotteserscheinungen (theophaniae) sind. Die Kraft des Samens, gegeben vom Vater der Lichter, der Sonne, wird nicht actuell zu einem Baume, wenn es ihm nicht von der Sonne gegeben wird.

Sodann tiefer in seine Creationstheorie eingehend, wie es scheint, um etwaige Mißverständnisse derselben, die bereits mochten hervorgetreten sein, zu beseitigen, bemerkt er, die Worte des Textes: omne datum *optimum* et omne donum *perfectum* etc. urgirend: es könnte scheinen, da hier jede Gabe die beste genannt wird und Gott der Beste ist, als wäre die Creatur der gegebene Gott: in Hinsicht auf den Geber nenne man sie Gott, in Hinsicht auf das Gegebene — Creatur. Allein — fährt er fort — dieser Darstellung fehlt es unstreitig an Präcision. Die folgende Ausführung verdient bei der Frage, ob Cusa's System Pantheismus sei, alle Beachtung.

Er sagt: die Philosophen sagen, die Form (das gestaltende, bildende Princip) sei es, die einem Dinge das Sein gibt. Dieser Behauptung fehlt es an Präcision: es ist nicht ein Ding da, welchem die Form das Sein gibt, da nichts da ist außer durch die Form. Es ist also nicht ein Ding da, das von der Form das Sein erhält, denn es wäre sonst da, bevor es ist, sondern die Form gibt dem Dinge das Sein, d. h. die Form ist das Sein selbst in jedem Dinge, welches ist; das dem Dinge gegebene Sein ist die Sein gebende Form selbst. Gott nun ist die absolute Form des Seins, er gibt Allem das Sein und wird daher von Vielen mit Recht der Geber aller Formen genannt. Gott ist also nicht die Form der Erde, Luft, des Wassers rc., sondern die absolute Form der Form der Erde rc. Gott ist also nicht Erde oder irgend etwas Anderes, sondern die Erde ist Erde, die Luft Luft, der Mensch Mensch, jedes durch seine Form. Die Form eines jeden Wesens steigt aus der universellen Form herab. Das drückt der Apostel in wunderbarer Tiefe in den Worten aus: „jede gute Gabe steigt herab", als wollte er sagen: der Geber der Formen gibt nichts Anderes von ihm (non aliud a se ipso), sondern seine Gabe ist die beste, ja sie ist sein Bestessein selbst (ipsa sua optimitas absoluta); allein sie kann nicht aufgenommen werden, so wie sie gegeben wird, weil die Aufnahme des Gegebenen durch Herabsteigen erfolgt (receptio dati fit *descensive)*. Das Unendliche wird endlich aufgenommen, das Universelle partikular, das Absolute beschränkt. Da eine solche Auf-

nahme ein Abfall von der sich mittheilenden Wahrheit ist, so wird sie zur Aehnlichkeit und zum Abbilde, sie ist nicht der wirkliche Geber, sondern sein Bild, in stufenmäßiger Klarheit, jedoch immer nur im Anderssein. So ist die Farbe die beschränkte Aufnahme des Lichts, gegeben durch das herabsteigende Licht, das alles das ist, was in allen Farben ist und seiner Natur gemäß rein und lauter ausstrahlt, aber durch verschiedene Aufnahme die Verschiedenheit der Farben bewirkt. Das Licht ist nicht Farbe, sondern Licht, beschränkt aufgenommen. Unsere Seele ist eine unterscheidende Kraft, ganz im ganzen Körper und in allen Sinnesorganen. Die ganze Kraft des Unterscheidens ist dem Auge von der Seele gegeben; allein das Auge nimmt dieselbe nur durch Herabsteigen auf, nicht sie selbst in ihrer Universalität; daher unterscheidet das Auge nicht im Gebiete des Hörbaren oder Schmeckbaren, sondern nur im Sichtbaren. Aehnlich ist Gott Alles in Allem, wiewohl nicht die Menschheit, die Engelnatur ꝛc. Gott ist.

Die Ewigkeit des allmächtigen Vaters ist ein ewiges Geben, aber das Gegebene kann nur im Herabsteigen aus der Ewigkeit, d. h. in der einen Anfang habenden Zeitdauer aufgenommen werden. Das Schaffen des Schöpfers ist wie das Zählen des Verstandes. Nun hat aber die Zahl einen Anfang, die Einheit, aber kein Ende. Die Schöpfung ist daher die in einem Anfang aufgenommene Ewigkeit (aeternitas principiata, principiative recepta). Die Welt hat somit einen Anfang; in ihm ist die Ewigkeit das ganze Sein der Welt. Die ewige Welt ist geworden und zwar dieselbe Welt, die ewig bei dem Vater ist; nur ist diese in beständiger Klarheit sich gleich bleibend, unveränderlich, dagegen die in ein besonderes Sein übergegangene — veränderlich und unstät. Die Welt ist so zu sagen der veränderliche Gott, die unveränderliche Welt ist der ewige Gott [1]) — Redeweisen der Speculation, denen alle Präcision fehlt, die aber im lebendigen Ineinandersein (in modo communicandi intelligentiam) der Begriffe von Gott und der Welt sich der Präcision nähern.

Warum nennt der Apostel Gott den Vater der Lichter? Es gibt verschiedene Lichter oder Erscheinungsweisen (apparitiones) Gottes;

1) Auch diese Ausdrücke erinnern — was die Abfassungszeit der Schrift de dato p. lum. betrifft, an die Zeit der Abfassung der docta ignorantia und de conjecturis, wo wir ähnlicher Ausdrucksweise begegnet sind.

die vollkommenste ist das Wort, der eingeborne Sohn. In diesem Worte hat uns Gott erzeugt (neugeboren), und durch Aufnahme des Worts werden wir ein Anfang seines Wesens, der mehr ist als der Anfang der Schöpfung, wir werden — Gottes Geschlecht.

Da Gott im Herabsteigen zu uns nicht so wie er ist, sondern nur potentiell aufgenommen wird, so bedürfen wir des Alles zur Vollendung führenden hl. Geistes und seiner Erleuchtung. (Hier eine von der frühern abweichende, dem christlichen Dogma sich anschließende Auffassung der Trinität). Ein Mittel hiezu ist die Betrachtung der Welt und ihrer Einrichtung. Hiezu kommt die eingegossene (infunduntur) Erleuchtung, wie das Licht des Glaubens, von welchem Cusa in präciserer Erläuterung des de docta ignorantia III., 11 Angedeuteten sagt, durch den Glauben werde der Geist erleuchtet, daß er über den Verstand hinaus sich zum Erfassen der Wahrheit erhebt. Weil der Geist durch dieses Licht dahin gebracht wird, daß er glaubt (credat), (der Glaube ist in diesem Zusammenhange so viel als: den Muth, das Vertrauen haben) er könne die Wahrheit erreichen, die er mit Hülfe des Verstandes, der das Werkzeug des Geistes ist, nicht erreichen kann, und so seine Schwäche oder Blindheit, um derentwillen er der Stütze (baculo) des Verstandes sich bediente, in einem ihm von Gott eingegebenen Versuche verläßt und die Möglichkeit, auf eigenen Füßen zu stehen, aufgibt, so gelangt er durch das Wort des Glaubens gestärkt (fortificatus) zu der zweifellosen Zuversicht, das Verheißene zu erlangen durch den festen Glauben, und erfaßt es denn auch im eilenden Liebeslaufe (amoroso cursu festinanter apprehendit).

An diese Ausführung reiht Cusa eine Bemerkung an, welche den Begriff der Erleuchtung durch göttliche Offenbarung ganz im Sinne des Rationalismus zu deuten scheint, richtig verstanden jedoch, wie die Schlußworte deutlich zeigen, keinen eigentlichen Gegensatz bildet: „Unsere geistige Kraft faßt unsägliche Schätze von Licht in sich, die wir selbst nicht kennen, bis sie uns durch ein activ einwirkendes geistiges Licht eröffnet und ihre Entwicklung uns gezeigt wird. Dieß war die Aufgabe der Philosophie, Mosis, der Propheten und Apostel. Doch war ihr Licht nur ein empfangenes aus Christus, dem wahren Licht der Welt. In ihm sind wir als Kinder des Lichts geboren, weil er uns geoffenbart hat, daß die Schätze der Glorie des ewigen Reiches in uns und innerhalb unseres Wesens seien,

und sich selbst uns geoffenbart hat, auf daß wir in seinem Lichte das vom Vater stammende Licht unsers Lebens erlangen. Er ist dieses Licht, das jeden Menschen erleuchtet, er ergänzt (adimplens) durch dieses Licht, was uns zur Erreichung des glückseligen Lebens fehlt."

Die Schrift: *de genesi* ist nach der Aufschrift im Jahre 1447 zu Lüttich [1]) verfaßt. Ihr Hauptinhalt reiht sich an das im ersten Theile der ebenbesprochenen Schrift über die Entstehung der Welt Gesagte insofern an, als Cusa das Erschaffen hier näherhin ein Identificiren nennt, vermöge dessen Gott sich zu allen verschiedenen Geschöpfen als Derselbe verhält und eben deßhalb nicht Dasselbe mit einem Andern oder einem Andern entgegengesetzt sein kann, weil er sonst nicht mehr dasselbe absolute Princip für Alles wäre, während alle Dinge von demselben Absoluten das sind, was sie sind und in der Weise, wie sie sind. Dadurch ist jedes Ding sich selbst gleich; daß es aber von allen andern verschieden ist, kommt daher, daß sein Bildungsprincip ein partikulares, nicht das absolut Dasselbe ist, das oberste sich gleiche Bildungsprincip in Allem. Nur das absolut Dasselbe ist daher Anfang, Mitte und Ende jeder Gestaltung, die absolute Wirklichkeit aller Möglichkeit, nur in ihm, nicht durch die Welt und Alles, was in ihr ist, wird ein Weltwesen in seinem wahren Grund und Wesen erfaßt.

Weil aber das absolut Dasselbe keine Vervielfältigung zuläßt, so besteht sein Identificiren in einem Assimiliren. Das Nichtdasselbe steigt zu Demselben herauf und weil es Dasselbe nicht erreichen kann, so assimilirt es sich ihm. Die Erschaffung der Welt ist daher eine Verähnlichung mit dem absoluten Sein. Aus dem Participiren des Vielen an dem Einen und Demselben entsteht die Ordnung und Harmonie in der Welt. Auch alle Zeugung, Zerstörung, Umbildung rc. entsteht dadurch, daß dasselbe immer Dasselbe bewirkt. Denn indem dieselbe Kraft in ihrer höchsten Expansion immer in gleicher Weise wirksam ist und eben so die ihr entgegengesetzte, entsteht der Conflikt der Kräfte, daraus Zerstörung und neue Hervorbringung.

Auch hier tritt Cusa der Lehre von einer ewigen Welt, ohne einen Anfang, entgegen. „Aus der unermeßlichen Dauer der Welt haben sie eine Ewigkeit der Welt gemacht, da

1) Nach der Biographie des Cardinals in Stramberg's rheinischem Antiquarius I. Abthlg., 4. Bd., S. 254 war derselbe von 1445 an Archidiacon von Brabant in Lüttich.

doch die Ewigkeit, das absolut Dasselbe, durch keine noch so lange Dauer (die aus der Natur des Anderssein nicht herauskommt) zu erreichen ist. Die Welt muß daher einen Anfang haben. Der Anfang der Welt kann nicht in einem Andern, (denn dieses setzte wieder ein Anderes voraus), sondern nur in dem absolut Demselben sein.

Schließlich veranschaulicht Cusa das Erschaffen der Welt durch die Bilder des Lehrens, eines geschriebenen Buches, aus welch letzterem Bilde er zeigt, daß man die Welt nicht verstehe, wenn man ihren Schöpfer und seine schaffende Kunst nicht kennt.

Wir reihen, um den innern Zusammenhang der letzterwähnten zwei Schriften nicht zu unterbrechen, jetzt erst die Abhandlung: *de filiatione Dei* an, obwohl dieselbe zufolge der Stelle de genesi: „ut alias in libello de filiatione Dei audisti," p. 134, vor „de genesi" geschrieben ist. Aus einem Manuscript der Abhandlung, das sich im Cod. lat. 14213 der münchner Staatsbibliothek befindet, ersehen wir aus dem Beisatze am Schlusse, daß sie am Tage des hl. Pantaleon im J. 1445 geschrieben ist. Derselbe Conrad, der sich in: de genesi mit Cusa (Nicolaus) unterhält, wünscht des Letztern Ansicht über den johanneischen Begriff der Kindschaft Gottes. In der Aufschrift nennt Cusa seinen Freund Conrad: Canonikus des Klosters Memphelt (d. i. Münster-Maynfeld bei Coblenz) und sich selbst: Propst (praepositus) desselben Klosters, was er nach S t r a m b e r g [1]) in den Jahren 1440 und 1442 bis 1445 gewesen ist.

Die K i n d s c h a f t G o t t e s ist u n s e r e V e r g ö t t l i c h u n g, *θέωσις*, die höchste Vervollkommnung, die unmittelbare Anschauung der unverhüllten Wahrheit.

Das ewige Wort hat das rationale Element in uns gelegt; wenn wir in diesem das göttliche Wort aufnehmen, und es durch Anregung des göttlichen Worts sich zur actuellen Vernünftigkeit entfalten lassen, so entsteht in den Glaubenden die Möglichkeit der Kindschaft Gottes. Wer nicht glaubt, erhebt sich nicht zu dieser Höhe, sondern verschließt sich selbst den Weg dazu; denn nichts wird ohne den Glauben erreicht, der zuerst dem Wanderer auf der Lebensbahn die rechte Stellung gibt (quae primo in itinere viatorem collocat). Da die Kindschaft das Aeußerste der ganzen Möglichkeit ist, so gelangt unsere Vernunft

---

1) l. c. Daß Cusa in diesen Jahren in der Rheingegend war, geht aus seinen Predigten (§ 26) hervor.

diesseits der Kindschaft nicht zu ihrer vollen Entfaltung. Was in dieser Welt in Herz, Geist und Vernunft des Menschen eingeht, sei es auch noch so erhaben, hat seine Begrenzung; die Anschauung der Wahrheit in jener Welt ist von diesen Schranken frei, gleichwohl aber nicht ohne verschiedene Art und Weise, wie aus der Verschiedenheit der Participirenden erhellt. Nur im Sohne Gottes ist die absolute Kindschaft in der Identität mit der Natur des Vaters. Worin besteht nun die Wonne der Kindschaft? — Wir sind in dieser Kindschaft nicht etwas Anderes als jetzt, aber auf eine andere Weise. Unsere vernünftige Natur wächst unter dem beständigen Einflusse des göttlichen Lichts zum vollkommenen Manne heran. Hier studiren wir, dort sind wir Lehrmeister. Das Lehramt ist der Uebergang des partikularen (durch Sinne ꝛc. vermittelten) Wissens zur universellen Kunstfertigkeit. Dann ist in uns der Sohn Gottes, der Alles gestaltet, ja Gott selbst; denn die Wissenschaft umfaßt in ihrer Universalität das ganze Reich des Wissens — Gott und die Welt. Dem wissenschaftlich Gebildeten entgeht nichts, nichts ist außerhalb seiner; in ihm ist Alles die Vernunft selbst. Je besser daher hier die Vorbereitung durch Uebung im Studium mit Aufgeben der veränderlichen Sinnenwelt, desto vollkommener dort die Kindschaft Gottes, im Verkosten der Nahrung des wahren Lebens.

Wenn aber die Kindschaft das unmittelbare Erfassen der Wahrheit d. i. Gottes ist, Gott aber unerfaßbar, wie soll sie zu Stande kommen?

Da die Erscheinungen (modi theophanici) Gottes geistige (intellectuales) sind, so schaut unser Geist Gott, obschon er ihn nicht in seinem Ansich erfaßt, doch ohne alle räthselhafte Bilder (sine omni aenigmatico phantasmate), (wie sie der Erkenntniß in dieser Welt anhaften) in der Reinheit der Vernunftanschauung, und diese ist eine klare und leicht zu gewinnende. Die Wahrheit, das ist wohl zu beachten, ist nicht der in sich vollkommene Gott (Deus in se triumphans), sondern eine gewisse Art und Weise (modus) Gottes, durch welche dieser der Vernunft im ewigen Leben mittheilbar wird. Gott an sich ist nicht erkennbar, nicht die Wahrheit und das Leben, sondern geht diesem vorher als das einfachste Princip. Er wird daher auf dem Wege des Genießens, des Seins und Lebens in der Wahrheit erreicht, wenn der Geist in der Erscheinung der Glorie Gottes gesättigt ist. Wenn die Vernunft ihren Anfang, Mitte und Ende als über alle Fassungskraft erhaben erkennt und in ihrem eigensten Objecte,

der reinen Wahrheit, anschaut, so erfaßt sie sich selbst in der Wahrheit, in solcher überschwenglichen Glorie, daß sie nichts mehr als außer ihr seiend und lebend erkennt, sondern alles in ihr als — sie selbst. Nicht Anderes gibt dann mehr dem Geiste Nahrung, sondern er ist das Leben alles Lebenden. Selbst Gott ist ihm dann nicht mehr ein anderer, von ihm verschiedener; denn alles Anderssein und alle Verschiedenheit ist tief unter der Kindschaft Gottes. Alles vernünftig Erkennbare wird zur Vernunft selbst; die Vernunft ist die Wahrheit; sie erkennt nichts Anderes mehr, sondern nur sich selbst; das Erkennende ist das Erkannte. So ist die Kindschaft das Aufhören alles Andersseins, die Auflösung von Allem in das Eine und das Ueberströmen des Einen in Alles — die θέωσις. Worte reichen nicht hin, um dieses Ueberschwängliche zu schildern.

An diese Entwicklung der Kindschaft Gottes, welche die Spitze in den Erkenntnißstufen nach Cusa's Theorie (de conject. I., 7 ff.) darstellt, reiht er als zweiten practischen Theil eine Belehrung an, wie man das Streben nach der Kindschaft Gottes einzurichten habe. Wir müssen auch hievon die Hauptgedanken angeben, weil sie sowohl die nahe liegende Frage, wie denn nach Cusa's Lehre von der Unerfaßbarkeit Gottes gleichwohl eine Erkenntniß desselben möglich sei, beleuchten, als auch den scheinbar pantheistischen Standpunkt unsers Philosophen in's rechte Licht setzen.

Wir müssen auf das Eine und die Modalitäten seines Seins hinsehen. Ist gleich das absolute Eine keinem Erzeugnisse der Vernunft, des Verstandes oder der Sinnesanschauung coordinirt, so ist es doch das, was, obgleich an sich unerreichbar, in allem Erreichbaren erreicht wird, ähnlich der Monas, die das Wesen jeder Zahl ausmacht und doch durch keine Zahl gezählt oder erreicht wird, weil die (concrete) Zahl zu ihr in gar keinem Verhältnisse steht. So spricht auch keine Sprache das Eine Absolute aus und doch redet dieses in und aus allen Dingen und Sprachen, wie der Gedanke, die Empfindung des Lehrmeisters in seinen Worten sich ausspricht, obwohl diese den Gedanken 2c. nicht in seiner vollen Reinheit wiedergeben. Im Streben nach der Kindschaft Gottes müssen wir daher alles Aussprechbare als aus dem unaussprechbaren, nicht coordinirten, sondern hocherhabenen (superexaltato) Einen stammend erkennen, das über allem vernünftig Erkennbaren steht, alles Erkennbaren Grund und Quelle. Sein

Gottheit, Wahrheit, Güte &c. sind nicht Namen des unnennbaren Gottes, sondern bezeichnen diesen nur in verschiedenen Weisen der Vernunfterkenntniß. So ist der Unaussprechliche aussprechbar, der einer Participation Unfähige derselben fähig. Gott ist also das Princip über dem Einen und dessen Seinsweise, (supra unum et modum) der in dem Einen und der Modalität des Einen sich als zu participirend erweist. Nehmen wir z. B. die Kraft in absoluter Weise, so hat auch diese Absolutheit ihre Modalitäten, durch welche die Kraft in verschiedener Weise participirt und erkannt wird. Alle diese Modalitäten sind ein Wiederschein Gottes; er selbst aber ist nicht die Kraft, sondern der Herr der Kräfte; und als solcher unerfaßbar. Wenn Moses sagt, Gott sei die schöpferische Kraft, da er doch über all dieses erhaben ist, so will er zu verstehen geben, daß durch das Participiren an der Kraft Gottes, in der Weise, wie diese ein Participiren gestattet, das All in verschiedener Weise in's Dasein hervorgetreten ist. Das ist also der Weg für die, welche zur Kindschaft Gottes gelangen wollen, in der Verschiedenheit der Modalitäten auf das Eine selbst ihr Augenmerk zu richten. Die Zeitenfolge erschaut dann der Geist im absoluten Jetzt, das alle Zeit in sich faßt, alles Quantum im untheilbaren Punct, alle Verschiedenheit der Zahl in der einfachen Monas.

§ 13. Die Apologie der „docta ignorantia."

Für eine Philosophie, welche die bestimmte Absicht hatte, die alten längst ausgetretenen Wege zu verlassen und neue Bahnen zu brechen, welche sich über die bisherigen Schulen mit scharfem Tadel aussprach, waren Conflikte mit den Vertretern der bisherigen Methode unvermeidlich. Hiezu kam, daß die Ausdrucksweise Cusa's für Solche, welche seinem wohlbegründeten Ansinnen, — „wer meinen Sinn erforschen will, muß sich über den Wortlaut hinaus zum geistigen Verständniß erheben und nicht an den bloßen Worten hängen bleiben, die zur Bezeichnung solcher Mysterien des Geistes in ihrer gewöhnlichen Bedeutung nicht ausreichen" [1]) — nicht gebührende Rechnung trugen, manches Bedenkliche und Anstoß Erregende enthielt, namentlich den Schein pantheistischer

1) de docta ignorantia, I., c. 2.

Auffassung — man erinnere sich an die Ausdrücke: „die Schöpfung ist ein geschaffener Gott, [1]) der Mensch ist ein vermenschlichter Gott" [2]) — bei oberflächlichen oder übelwollenden Lesern erzeugen mußte. Hiezu kam noch ein äußeres, in der kirchlich-politischen Stellung Cusa's gelegenes Moment, was ihm auch als Philosophen nach der einen Seite warme Anhänger und Verehrer, nach der andern eben so entschiedene Gegner und Widersacher erweckte. Diese Momente wirkten zusammen, um einen Magister aus der alten Schule zu einem Angriff auf die erste und Hauptschrift Cusa's zu bestimmen. Ein Doctor der Theologie in Heidelberg, Johann Wench, bekämpfte die „docta ignorantia" mit einer Schrift, der er den höhnenden Titel gab: „de ignota literatura." Ueber diesen Wench erfahren wir aus der zur Widerlegung der Invective verfaßten Schrift (apologia), von welcher sogleich unten die Rede sein soll, folgendes Nähere. Ein Schüler Cusa's fragt einen andern, wer denn der ehemalige Abt von Maulbronn sei, durch welchen eine Abschrift der „docta ignorantia" dem Gegner zugekommen sei, und erhält darauf die Antwort: „dieser Abt sei ein Mann von großem Talent und untadelhaftem Wandel gewesen, der für die „docta ignorantia" sehr eingenommen war, weil der apostolische Legat und viele andere namhafte Männer ihren Inhalt für höchst bedeutend hielten. Der Abt war dem Legaten mit ausnehmender Verehrung zugethan. Der befragte Schüler fügte bei, er glaube nicht, daß der Abt selbst dem Gegner die Schrift Cusa's überbracht habe, sondern einem andern Ordensmann, durch den sie dann in die Hände des Gegners gelangte. Der Abt sei in der Differenz zwischen dem apostolischen Stuhle und dem Basler Concil, die auf den Reichstagen zur Verhandlung kam, auf Seiten des apostolischen Stuhls gestanden, während jener Wench ein Gegner desselben war. Unser Lehrer zeigte mir die Worte des Gegners am Schlusse seiner Compilation, in welcher er unsern Lehrer einen Pseudoapostel nennt, woraus ich ersah, daß die Leidenschaft aus dem Manne redet. Es ist dir ja bekannt, mein bester Freund! daß Niemand mit solchem Eifer sich den Baslern widersetzte, als unser Lehrer. Eben deßhalb scheute sich Wench, der die Gemeinschaft mit allen Doctoren der Heidelberger Universität aufgegeben und sich auf die Seite der (vom

1) l. c. II., de dato patris luminum c. 3.

2) de conjecturis II., 14. de dato p. lum. c. 2.

apostolischen Stuhle) verworfenen Basler geschlagen hatte, zu denen er hartnäckig hielt, nicht im Mindesten, den Vertheidiger der Wahrheit einen Pseudoapostel zu nennen. Sein Bestreben war nun, diesen bei dem Abt und überall gehässig darzustellen und als einen unbedeutenden Mann zu schildern. Allein das Manœuver gelang nicht, die Wahrheit siegte.“ [1])

Schon wegen dieses Partheistandpunktes dürfen wir nicht eine objectiv gehaltene Bekämpfung Cusa's erwarten. Wir erhalten von ihr und ihrer Widerlegung Kenntniß durch die Schrift: *Apologia doctae ignorantiae*, die, wenn die Eingangsworte das Richtige angeben, von einem Schüler Cusa's an einen andern Schüler geschrieben ist, der sich in Italien befand, oder wenigstens viel zur Verbreitung der Ideen Cusa's in Italien gewirkt hatte. Aus dieser letzten Notiz geht hervor, daß die Schrift erst mehrere Jahre nach Abfassung der „docta ignorantia“ verfaßt sein kann. Es waren bereits mehrere andere Schriften Cusa's (in aliis plerisque suis opusculis) erschienen; (die kleineren Schriften: de quaerendo Deum, de dato patris luminum werden in der Apologie S. 67. 68. citirt); Cusa war schon in's Cardinalcollegium aufgenommen (28. Dezember 1448). Die Worte: „*nunc* sacro coetui Cardinalium ascitus“ (S. 63) lassen vielleicht vermuthen, daß die Aufnahme noch nicht lange erfolgt war. Seit Erlangung dieser Würde mußte Cusa nicht nur sehr viel daran gelegen sein, alle Bedenken gegen seine Rechtgläubigkeit zu beseitigen, woraus es sich auch erklärt, daß zur Widerlegung außer Dionysius dem Areopagiten und den speculativen Mystikern vorzugsweise die größeren Kirchenlehrer Augustin, Ambrosius, Athanasius, Thomas 2c. verwendet werden; er mußte auch bei dem jetzt ihm eröffneten lebendigen literarischen Verkehr mit Italien alle Mißverständnisse bezüglich seines Systems gehoben und diesem die ihm in Italien bereits geebnete Bahn gesichert wünschen. Die „Apologie“ bildet so die Grenzscheide zwischen den bisher erschienenen Schriften und den folgenden, die größtentheils in Italien entstanden sind und gleichfalls einen Fortschritt in der innern Entwicklung aufweisen.

Die Schrift legt sich selbst dar als die Relation der Unterredung eines Schülers mit seinem Lehrer Cusa, veranlaßt durch die Schrift Wenck's, welche stellenweise vorgelesen und von dem Lehrer mit den

---

1) Apol. S. 64.

entsprechenden Gegenbemerkungen begleitet wurde. Wenn nun gleich der Schüler einmal schreibt: „In diesem Sinne sprach sich der Lehrer aus; die einzelnen Worte habe ich weder im Gedächtnisse behalten, noch niedergeschrieben“ (S. 65), so möchten wir doch bezweifeln, daß die ganze für eine Relation ziemlich umfangreiche Schrift mit vielen Citaten aus andern Schriftstellern nur in Folge einer mündlichen Unterredung sollte entstanden sein; [1]) wir sehen uns vielmehr zu der Annahme genöthigt, daß Cusa nicht nur von der Abfassung gewußt, sondern auch an derselben aus den oben angedeuteten Gründen unmittelbaren Antheil gehabt habe, ja wir konnten uns seit dem ersten Lesen dieser Schrift dem Gedanken nicht erwehren, die Unterredung sei nur eine fingirte und Cusa selbst der Verfasser der Apologie. Stil und Darstellung ist ganz die seinige; war auch der Schüler noch so sehr in den Geist seines Lehrers eingeweiht, so trägt doch die Ausführung einzelner Gedanken, wie S. 65, daß Gott das schaffende und gestaltende Princip alles Seins sei, dann S. 66, daß das Princip der Unerfaßbarkeit Gottes doch nicht das positive Erkennen aufhebe, u. A. ganz das Gepräge des cusanischen Geistes. Das Gleiche gilt von dem ausgesprochenen Wunsche am Schlusse der Schrift, verglichen mit dem Schlusse der kleinen, an einzelne Freunde gerichteten Schriften. Seine Gedanken Andern in den Mund zu legen, war ihm eine, wie mehrere dialogisch abgefaßte Schriften beweisen, geläufige Art der Darstellung. Das Lob, welches er sich selbst gleich im Eingange [2]) und seiner Philosophie am Schlusse [3]) spendet, erscheint im Munde eines Schülers als zulässig, wenn gleich die sonstige Bescheidenheit Cusa's immerhin eine starke Instanz gegen seine Autorschaft bildet. Einem Manne wie Wenck in einer Schrift mit seinem eigenen Namen entgegen zu treten, hielt er theils unter seiner Würde, theils konnte er sich bei dem beschränkten Gesichtskreise desselben eine Verständigung nicht versprechen. [4]) Er beschränkte sich daher darauf, dafür zu sorgen, daß seine Schüler nicht

---

1) Der Referent gesteht selbst S. 75, es sei ihm Mehreres aus der Unterredung wieder aus dem Gedächtnisse entfallen.

2) communis praeceptor noster, vir gravissima auctoritate perraroque ingenio, S. 63.

3) Seine Philosophie heißt admirabile pabulum etc., S. 75.

4) Non est ei (praeceptori) visum, scriptum illud tanti esse, quod aut legi aut reprehendi conveniat, (S. 65); ubi non capitur, ibi non solum non parit fructum vitae, sed vilipenditur (S. 64.).

durch die Invectivschrift irre würden (aliqua tibi nota fiant, quae non plene instructos avertere possent, S. 63).

Die „Apologia“ ist in die Pariser und Basler Ausgabe der Werke Cusa's aufgenommen, findet sich auch in dem Codex der meisten Schriften desselben, der wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Cardinals von den ihm so befreundeten Benedictinern in Tegernsee angelegt wurde. Die vollständige Aufschrift der „Apologia“ in der Basler Ausgabe heißt: *Nicolai de Cusa Apologia* doctae ignorantiae discipuli ad discipulum. Meine auf die angeführten Gründe gestützte Vermuthung hat ihre Bestätigung in einer Stelle des von Prior Bernhard in Tegernsee verfaßten Directorium in sacram doctam ignorantiam, welche ich später im Codex latin. monac. 14,213, S. 141 b fand, gefunden: „Ad idem (zur Erklärung des Namens Gottes), facit de Dei filiatione capitulum tertium; praeterea de quidditate Dei et conceptu esse divini in ejusdem doctae ignorantiae *Apologia*, contra ignotam literaturam edita *per unum omnia scientem, ipsuis scil. doctae ignorantiae auctorem*, elegantissime atque doctissime traditum inveniatur.

Was nun den Inhalt der Invectivschrift betrifft, so enthält sie im ersten Theile Principielles, im zweiten einige specielle Folgerungen. Wir geben die Angriffe und deren Widerlegung hier in aller Kürze.

1) Aus den Worten Davids: „seid stille und sehet, daß ich Gott bin“ folgert Wenck in sonderbarer Auslegung, Gott verlange von uns Ruhe und gebiete, daß unser geistiges Schauen auf ihn gerichtet, nicht aber ein wissenschaftliches Schauen sei (er meint wahrscheinlich Cusa's „intellectuelle Anschauung“), das nur aufblähe; Wenck will, daß wir jenes stolze intellectuelle Schauen (visio *scientialis*), wie er es mißverstanden nennt, aufgeben und in das wirkliche Wesen Gottes einzudringen suchen, das sei die alleinige Sättigung unserer geistigen Thätigkeit. Das Gott als singuläres Wesen bezeichnende „Ego“ (ego sum Deus) schließe offenbar die Creatur von der Gottheit aus und ziehe eine bestimmte Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, die bei Cusa vermißt werde. Aus dieser Auffassung ergebe sich mit Nothwendigkeit der Conflikt mit der „docta ignorantia.“

Es war leicht, hiegegen nachzuweisen, daß bei richtigem Verständnisse gerade die „docta ignorantia“ und nur sie das leiste, was der Gegner erstrebe. Nur die mystische Theologie führt zur wahren Ruhe des

Geistes in der menschlicherweise vergönnten Anschauung Gottes, während jene Wissenschaft, die auf Conflikte sich einübt und im Wortstreite siegen will, Hochmuth athmet und nie zu Gott, der unser Friede ist, gelangt. Was die Erklärung des: „Ego sum Deus“ betrifft, so habe noch kein vernünftiger Mensch sich Gott anders gedacht, denn als Denjenigen, über den sich nichts Größeres denken läßt, der Allem das Sein gibt, ohne selbst ein besonderes Sein (Himmel, Erde ɩc.) zu sein. In ihm ist daher auch jedes andere Sein nichts Anderes, sondern er selbst, der über alles singuläre und allgemeine Sein in absoluter Einfachheit unendlich erhaben von demselben nicht begriffen wird. In diesem Sinne ist Gott Alles und Alles Gott. Wenn Avicenna in seiner Metaphysik von einer Singularität Gottes spricht, so meint er diese im eminenten, absoluten Sinne (singularis insingulariter, sicut finis infinitus), so daß sie mit der absoluten Universalität coincidirt. Der Gegner versteht das nicht, weil er sich über die vulgären Vorstellungen von Gott und dem göttlichen Wesen nicht erheben kann.

2) Cusa rühme sich durch eine besondere Gabe Gottes zur Erkenntniß des Unbegreiflichen im Hinausgehen über die menschlichen Begriffe auf eine unbegreifliche Weise gelangt zu sein, — gegen die Stelle im ersten Corintherbriefe, wo ein wirkliches Erkennen Gottes, freilich wie in einem Spiegel und Räthsel, behauptet werde.

Hierauf entgegnet Cusa: der Apostel will durch „Spiegel und Räthsel“ die Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes ausdrücken; denn die Wahrheit kann durch ihr Abbild nie in ihrem Wesen erkannt werden. Daraus zieht nun der Gegner den irrigen Schluß, als werde der Unbegreifliche nicht erkannt durch ein solches Hinausgehen über die menschlichen Begriffe, das mit dem Bewußtsein der Unbegreiflichkeit begleitet ist. Denn wer die ganze Schöpfung als das Abbild des Einen Schöpfers betrachtet, der schreitet, indem er sich von der Verschiedenheit aller Abbilder wegwendet, zur Erkenntniß des Unbegreiflichen (des Schöpfers) mit dem Bewußtsein der Unbegreiflichkeit (incomprehensibiliter); denn Staunen ergreift ihn, wenn er das unendliche Sein bewundert, das in allem Begreiflichen wie in einem Spiegel und Räthsel wiederscheint. Wir gelangen also zur absoluten Wahrheit nur wie von einer momentanen Anschauung fortgerissen, gleichwie wir das Sonnenlicht mit unserem Auge nur auf einen Moment erblicken; wegen seiner eminenten Sichtbarkeit ist es auf erfaßliche Weise unsichtbar. Eben so ist es bei Gott. Es ist daher nur die Wissenschaft des

Nichtwissens oder die begreifliche Unbegreiflichkeit der richtige Weg, sich zu ihm zu erheben. Diese Auffassung empfehlen Dionysius, Augustin, Algazel, der hl. Paulus. Wenn der Gegner meint, durch das Princip der intellectuellen Anschauung werde alles Wissen und discursive, verstandesmäßige Erkennen aufgehoben, so irrt er sich; das vernünftige Sehen des Geistes steht freilich über dem Wissen vom Hören, schließt aber dieses nicht aus. Was dem Verstande Gegensätze sind (Punct und Linie, Centrum und Kreis, Ruhe und Bewegung), ist für die Vernunftanschauung Einheit. Das versteht der Gegner nicht, sonst hätte er nicht den Vorwurf erhoben, die »*docta ignorantia*« lehre eine Coincidenz des Schöpfers und Geschöpfes. Ein Freund der Wahrheit wird nie zugeben, daß etwas derart in jener Schrift sich finde und wird keine der Consequenzen zulassen, die jener aus der Schrift ziehen will. Denn behaupten, das Abbild coincidire mit dem Urbilde, oder das Verursachte mit seiner Ursache, ist mehr Unsinn als Irrthum. Daraus, daß Alles in Gott ist als in seiner Ursache, folgt nicht, die Wirkung sei die Ursache, wiewohl die Dinge in ihrer Ursache nur die Ursache sind, wie ich in der Schrift: de dato patris luminum gezeigt habe. Die Monas ist alle Zahl, aber nicht zahlenmäßig; so ist Gott aller Raum unräumlich, alle Zeit unzeitlich, jedes Geschöpf ungeschöpflich.

3) In der Behauptung: Unser Wissen ist ein Nichtwissen, sei nicht zwischen Privation und Zuständlichkeit unterschieden.

Cusa weist einfach darauf hin, daß die Aufschrift des ersten Capitels, ersten Buchs der „docta ignorantia" ausdrücklich sage: *quomodo* (d. h. in wiefern) scire est ignorare.

4) Schwach ist der Einwurf, Cusa verschmähe den Weg, von der Erkenntniß der Geschöpfe zu der des Schöpfers aufzusteigen und hebe dadurch alle Lobpreisung des Schöpfers, alle Psalmodie auf. Die Widerlegung ist das letzte Capitel des ersten Buchs der „docta ignorantia", wo gezeigt ist, daß alle Gottesverehrung sich auf positive Behauptungen über Gott stütze. Die Finsterniß, in welcher der Gegner Cusa umhertappen läßt, sei nach Dionysius gerade das göttliche Licht, dem man sich durch Aufgeben der menschlichen Begriffe nahe. Cusa gibt dem Gegner durch seinen Schüler den wohlmeinenden Rath, künftig über das zu schweigen, was er nicht verstehe; wolle er sich aber in diesem Gebiete der mystischen Theologie orientiren, so lese er

den Mönch Maximus, Hugo von S. Victor, Robert von Lincoln, Johannes Scotigena (Erigena).

5) Erheblicher ist der Einwurf: wenn Gott das einfachste Wesen ist, ohne alle innere Unterschiede, dann fällt die Lehre von der Trinität. In der That streift Cusa's Trinitätslehre, wie sie in den bisherigen Schriften vorliegt, dem Wortlaute nach an den Modalismus.

Cusa erwiedert, mit der absoluten Einfachheit Gottes sei die göttliche Trinität wohl vereinbar, da, wie auch Papst Cölestin in seinem Glaubensbekenntnisse sage, Gott insofern Einer ist, als er dreieinig ist und insofern dreieinig, als er Einer ist. Bei der vollkommensten Coincidenz der Einheit und Trinität ist doch eine andere Person der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der hl. Geist. Freilich ist an eine Dreiheit, wie sie das Anderssein mit sich bringt, nicht zu denken, was Leute wie der Gegner, die an den Worten hängen bleiben, nicht verstehen. Der hl. Augustin sagt: wer in der Trinität anfangt zu zählen, fangt an zu irren. Alle Modalitäten aus dem Anderssein müssen hier, wie der hl. Paulus im 17. Kapitel der Apostelgeschichte sagt, aufgegeben werden.

6) Wenn in dem absolut Größten alle Dinge das sind, was sie sind, so sind damit die Substanzen der Dinge in ihrem besonderen Sein aufgehoben.

Wenn gleich, erwiedert Cusa, jede Creatur in Gott das ist, was sie ist, weil jedes Abbild nur in seinem Urbild seine Wahrheit, sein wirkliches Sein hat, wenn also gleich Gott das schaffende Princip von Allem ist, so hebt dieß doch das besondere Sein der einzelnen Substanzen nicht auf. Das gestaltende Princip (forma) der Erde gibt der Erde das Sein, das des Feuers dem Feuer. Gott ist das gestaltende Princip für jede besondere Substanz. Hebt ja auch das einzelne gestaltende Princip das Sein der Materie nicht auf, noch wird dadurch, daß das Sein des Theils ganz vom Sein des Ganzen abhängt, das besondere Bestehen des Theils aufgehoben, noch endlich die wahre Menschheit Christi durch die hypostatische Verbindung mit dem Logos.

7) Wenn das absolut Größte Alles in sich hat und in Allem ist, so ist durch dieses Universalisiren Alles dem Wesen nach göttlicher Natur.

Cusa entgegnet: Wenn gleich der hl. Paulus selbst lehrt, daß alle Dinge in Gott und Gott in allem ist, so legt deßhalb doch

Niemand eine Zusammensetzung in das göttliche Wesen. Die Erde ist in Gott nicht Erde, sondern Gott.

8) Eben so unrichtig ist die Folgerung, daß Gott deßhalb, weil er Alles ist, was da ist, nicht Alles aus Nichts erschaffen habe. Gerade als der geistige Inbegriff (complicatio) alles und jedweden Seins (modo *intellectualiter divino*) hat er durch Schaffen (creando) Himmel und Erde entfaltet (explicavit). Begharden, welche lehrten, sie seien göttlicher Natur, wurden mit Recht verdammt. Leuten ohne intellectuelle Begabung sollte man die Schriften des hl. Dionysius, Marius Victorinus, den Schlüssel zur Philosophie von Theodor, Eigena's Werk *περὶ φύσεως*, David Dinando, die Commentare des Johann von Mosbach zu den Lehren des Proculus und verwandte Schriften nicht in die Hand geben. Als Cusa die Worte des Gegners lesen hörte, nach ihm sei Urbild und Abbild gleicher Natur, rief er entrüstet aus: Mit Nichten! und citirte sogleich das 11. Kapitel des ersten Buchs zur Widerlegung des Falsarius. Was nach dem hl. Paulus nur von dem eingebornen Sohne, dem consubstantialen Abbilde des Vaters ausgesagt werden kann, hat der Falsarius auf die Abbilder geringeren Grades generell übergetragen. Von gleichem Gehalte ist die Folgerung eines Widerspruchs zwischen den Sätzen: Gott ist nicht dieses und jenes nicht, und dem andern: er ist Alles und gleich nichts von Allem; denn Gott ist Alles complicativ und nichts von Allem explicativ. Auch aus dem zweiten und dritten Kapitel des zweiten Buchs will der Gegner Pantheismus herauslesen, wogegen Cusa die zur Bezeichnung des Inhalts jener für das System wichtiger zwei Kapitel die kurze und treffende Bemerkung macht: „die Tendenz jener zwei Kapitel ist keine andere, als zu zeigen, das Sein der Creatur stamme aus dem absoluten Sein auf eine nicht zu erklärende und auszusprechende Weise. Anderes ist nicht behauptet, wiewohl verschiedene Arten der Lösung berührt werden.“

Cusa klagt gegen seinen Schüler noch über wiederholte Fälschungen seiner Ansichten durch den Gegner und findet nur noch angemessen, über das dritte Buch, das von Jesus handelt, und bezwecken will, daß er in uns wachse, zu bemerken, daß er hierin bewährten Auctoritäten: dem hl. Johannes, dem Evangelisten, dem hl. Paulus, Hierotheus, Dionysius, Papst Leo, Ambrosius, Fulgentius und andern hocherleuchteten Heiligen gefolgt sei. Schließlich ermahnt er seinen Schüler und Freund,

den Sophisten, die selbst blind, Andern den Weg nicht zeigen können, den sie selbst nicht sehen, kein Gehör zu geben, sondern jener Weisheit sich zuzuwenden, deren Süßigkeit uns im Genusse unendlich erfreuet, und von Dem sich umarmen zu lassen, den die Seele aus allen Kräften liebt.

§ 14. Die vier Bücher des „Idioten".

Nach den anstrengendsten Beschäftigungen im Kirchendienste, von der Betheiligung am Basler Concil an bis zum Jahre 1448 mit wenigen Unterbrechungen, die er zu der Ausarbeitung der speculativen Schriften, welche wir bisher kennen gelernt haben, verwendete, war dem neuernannten Cardinale mit dem Jahre 1850, nach der Uebersiedelung nach Rom, wie es scheint, ein Jahr einiger Erholung gegönnt, aber nur, um die Kräfte des rührigen Mannes für erneute höchst wichtige und schwierige Arbeiten im höhern Kirchendienste zu sammeln und zu stärken. [1]) Wir finden den Cardinal im August 1850 zurückgezogen von den Amtsgeschäften und dem Gewühle der zum Jubiläum aus allen Ländern in Rom versammelten Pilger in dem stillen Camaldulenser-Kloster Val de Castro bei der Stadt Fabriano in der Mark Ancona. In diese Mußezeit fällt die Abfassung von vier Schriften, mit dem Collectiv-Titel: Idiota, von welchen für uns zunächst die drei ersten Bücher, und zwar die zwei ersten, kleinere Dialoge über die Weisheit (de sapientia), ganz besonders aber das dritte, ein größerer Dialog, über den Geist (de mente) Bedeutung haben. Am Ende des zweiten Buchs steht: „Ende des zweiten Dialogs des Idioten von Cardinal Nicolaus von Cusa, den er zu Fabriano beendigte den Tag, nachdem er ihn begonnen hatte, 8. August 1450. Der erste Dialog wird also wohl wenige Tage vorher geschrieben sein. Als Abfassungszeit des dritten Dialogs: de mente, gibt ein Manuscript im Cod. lat. monacensis 14,213 am Schlusse an: In monasterio vallis castri (Val de Castro) ordinis camaldulensis, ubi S. Romualdus, caput ordinis, sepultus est, prope Fabrianum in marchia anchonitana anno d. 1450, die 23. Aug. finivi hunc conceptum de mente Nicolaus Card. s.

---

1) S. meine Geschichte des kirchl. Wirkens des Cardinals. Mainz 1843. S. 147—152.

Petri ad vincula. Am Schlusse des vierten Dialogs: *de staticis experimentis*, auf dessen Inhalt wir an einem andern Orte zu sprechen kommen, steht l. c.: anno dom. 1450, die 14. Sept. Fabriani complevi de staticis experimentis — Nicolaus Card. S. Petri ad Vincula.

Gehen wir auf den Inhalt der ersten drei Dialoge näher ein, so will es uns bedünken, als ob Cusa in den zwei ersten auf italienischem Boden sein philosophisches System, wenigstens was seinen eigenthümlichen Standpunkt und die Gotteslehre im engern Sinne betrifft, noch einmal habe, wenn auch in kürzerer Form construiren wollen, mehr zu dem Zwecke, auf die ausführliche Darstellung desselben in Kreisen, wo das System noch wenig bekannt war, aufmerksam zu machen. Den Standpunkt der „docta ignorantia" vertritt der „Idiot"; an die Stelle des „absolut Größten" tritt die „Weisheit", ein Gedanke, den er auch in der letzten seiner philosophischen Schriften: de venatione sapientiae beibehält. Der dritte Dialog ist eine der Schrift: „de conjecturis" parallel gehende Noëtik und ihre wesentliche Ergänzung.

Wir haben in der Einleitung zu den philosophischen Schriften gesehen, welchen Feind alles gesunden, vernünftigen, selbstständigen Denkens und Erkennens Cusa in der Macht und dem tiefgreifenden Einfluß der hergebrachten, sich an eine Auctorität anlehnenden Systeme erblickte. Um diesen schädlichen, lähmenden Einfluß bei Einführung seines neuen Princips, das sich über die herkömmlichen Formeln und Axiome der Schule erhebt, zu beseitigen, liebt er es, von seinen Schülern zu verlangen, daß sie alle diese herkömmlichen Schulmeinungen über Bord werfen und die Construction der phisosophischen Grundprincipien nach seiner Anregung ganz von vorne anfangen, ohne jegliche Anleitung durch Gelehrsamkeit, ohne irgend ein Hilfsmittel als das der unverdorbenen, nicht von Voraussetzungen eingenommenen Vernunft. Schon in der „docta ignorantia" sagt er: „Man muß, was Sinn, Einbildung oder Verstand darbietet, aufgeben, um zu der einfachsten und abstractesten Vernunfteinsicht zu gelangen" [1]). Es ist ein Verfahren ähnlich dem des Cartesius, der gleichfalls mit allen hergebrachten Begriffen, Systemen rc. aufräumt, um sein System auf nichts Anderm aufzubauen, als auf den unmittelbaren Thatsachen des

---

1) I., 10.

Bewußtseins: cogito, ergo sum. Cusa leitet zu dem oben angegebenen Zwecke ein Gespräch ein zwischen einem großen Gelehrten und einem nicht wissenschaftlich Gebildeten, einem s. g. gemeinen Manne (Idiota), der Jenen von seinem Wissensdünkel zu befreien und über das bescheidene Wissen, das allein zur Weisheit führt, zu belehren wünscht. „Dich fesselt die Meinung der Auctorität; du gleichst einem Pferde, das von Natur frei, an die Bahre gebunden ist, wo es nichts anderes frißt, als was man ihm vorlegt. Dein Geist, an die Auctorität von Schriftstellern gebunden, nährt sich von fremder, nicht von seiner natürlichen Nahrung." Auf die Bemerkung des Gelehrten (orator): wenn die Nahrung der Weisheit nicht in den Schriften der Weisen liegt, wo soll sie denn sein? erwiedert der Idiot: „Ich sage nicht, daß sie dort nicht sei, aber die dem Geiste natürliche Nahrung findet sich dort nicht. Die zuerst über die Weisheit geschrieben haben, haben nicht aus den Büchern, die es ja noch nicht gab, geschöpft, sondern durch ihre natürliche Geistesnahrung vervollkommneten sie sich und übertrafen die Andern, welche durch Bücher gelernt zu haben meinten, bei Weitem an Weisheit ... Da schreibt einer Worte nieder und du glaubst ihm. Ich aber sage dir: „„Die Weisheit ruft auf den Straßen und ihr Rufen sagt uns, daß sie in den Höhen wohnt""[1]). Der Gelehrte: Wie ich bemerke, meinst du weise zu sein, da du doch ein unwissender Mensch bist. Idiot: Das ist wohl der Unterschied zwischen dir und mir, daß du dich für wissend hältst, ohne es zu sein, und deßhalb dich überhebst; ich weiß, daß ich nichts weiß, daher bin ich demüthig, und darin vielleicht gelehrter. Der Gelehrte: Wie bist du zum Wissen um dein Nichtwissen gelangt, da du ja unwissend bist? Idiot. Nicht durch deine, sondern durch Gottes Bücher. Der Gelehrte. Und welche sind diese? Idiot. Die er mit seinem Finger geschrieben hat. Der Gelehrte. Wo finden sie sich? Idiot. Ueberall." Nun führt ihn der Idiot, ausgehend von dem Zählen, Wägen und Messen, das man auf dem römischen Forum wahrnimmt, darauf, daß alles Zählen, Wägen und Messen eine einfache Zahl, Maß und Gewicht voraussetzt, in und durch welche jene Operationen sich vollziehen, während dieses Einfache selbst durch die Zahlen, Maße und Gewichte

1) Prov. Salom. VIII., 1. Die Stelle ist nicht ganz dem Texte conform angegeben.

nicht erreicht und erfaßt wird, weil das Einfache wohl das Zusammengesetzte, nicht aber dieses jenes zu messen im Stande ist. So wird denn auch das, in dem, durch das und aus dem Alles ist, als unerfaßbar nur auf unerfaßbare Weise (mit dem Bewußtsein der Unerfaßbarkeit) erfaßt (attingitur inattingibile inattingibiliter). Und das ist die höchste Weisheit." Der Gelehrte meint, so Bedeutendes hätte er nicht erwartet; auf seine Bitte, ihm auch zu einem süßen Verkosten dieser erhabenen Theorie, ohne welches der Idiot sich wohl nicht in dem Grade zu derselben hingezogen fühlen würde, zu verhelfen, folgt dann die Erläuterung der Weisheit als eines schmackhaften Wissens für den Geist (sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui), der durch einen ihm angebornen Vorgeschmack zum Suchen der Weisheit, als der wahren Geistes- und Lebensnahrung angetrieben wird. Die Quintessenz dieser Nahrung besteht aber eben darin, daß sie eine unendliche, nicht zu erschöpfende ist. Wer nur das völlig Begreifbare, Erreichbare für Weisheit hält, ist weit von der wahren, der ewigen und unendlichen Weisheit entfernt und dem Endlichen zugekehrt. Sie suchen in diesem ihre Freude und sehen sich getäuscht; wo sie Glückseligkeit hofften, finden sie nichts als Qual und Elend. Das ist mehr Tod, als Leben; denn der Geist bewegt sich außerhalb seiner Lebenskreise in der Finsterniß der Unwissenheit. Es ist eine nie endende Qual, vernünftiges Sein haben und doch nie zur wahren Erkenntniß, die wir nur durch die ewige Weisheit haben, gelangen. Die große Anziehungskraft, welche die Weisheit auf unsern Geist ausübt, wird durch das Bild von dem Magnet und Eisen veranschaulicht und als Beweis für die Unsterblichkeit des Geistes angeführt. Eben darum ist die ewige Weisheit auch werth, daß man all das Seinige daransetzt und hingibt, um sie zu erwerben, gleich dem Manne im Evangelium, der all sein Vermögen daran gab, um den Acker zu kaufen, von welchem er wußte, daß er einen großen Schatz in sich berge; die Weisheit ist aber — Gott.

Das zweite Buch des Idioten, über die Weisheit.

Nachdem der Idiot seinen Gelehrten über die wahre Weisheit belehrt hat, wünscht dieser noch weitere Aufschlüsse, zunächst wie er sich von Gott, der doch über allen Begriff erhaben ist, einen Begriff machen könne. Dieß führt zur Erörterung des Gedankens, daß jede Frage nach Gottes Dasein dieses Sein voraussetze, bei jeder Frage, ob er diese oder jene Eigenschaft: wahr, gerecht, gut rc. habe, eben

diese Eigenschaft als Antwort wiederkehre, was in „docta ignorantia" I. Buch, 6. 21. 24. u. 26. Kap. (affirmative und negative Theologie) ausgeführt ist. Auch die geometrischen Figuren zur Veranschaulichung der Idee von Gott als dem absolut Größten (vgl. de docta ignor. I., 11 ff.) werden zur Bildung des richtigen Begriffs von Gott wieder, wie an jenen Stellen, angewendet.

Da die Abfassung der genannten zwei Schriften in die erste Zeit des Aufenthalts Cusa's in Rom fällt, so scheint er in denselben auf seine Grundanschauungen zu dem Zwecke zurückzukommen, um seiner Philosophie in den Kreisen seiner jetzigen Umgebung desto eher Eingang zu verschaffen.

Auch das dritte Buch des Idioten, vom Geiste (de mente) fällt, wie aus dem Eingange [1]) und Schlusse [2]) erhellt, in das Jubiläumsjahr 1450, und geht nach der Lehre von Gott auf die von dem menschlichen Geiste über. Es geht daher gewissermaßen parallel mit der Schrift: de conjecturis, jedoch so, daß während im ersten Buche der „Conjecturen" die Natur des menschlichen Geistes nur im Allgemeinen und mit wenigen Worten als ein Reich der idealen Welt (I. B. 3. Kap.) bezeichnet und dann (4.—11. Kap.) in den Grundzügen die Organisation des Geistes geschildert wird, in der Schrift de mente neben der Erläuterung einiger schon in: de conjecturis (l. c.) hingeworfenen Gedanken hauptsächlich die Thätigkeit des Geistes den Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung bildet. In der Schrift: de filiatione Dei sehen wir bereits die Grundanschauung vom menschlichen Geiste, die hier in *de mente* ausgeführt ist: „Gott ist das actuale Wesen aller Dinge, der Geist das lebendige Abbild Gottes. Wie daher Gott das Wesen der Dinge, so ist der Geist das Abbild aller Dinge — ein geistiges Universum." (S.126.) Auch in dieser Schrift ist die Form des Dialogs beibehalten. Es unterreden sich ein Philosoph, ein Redner (Orator) und der Idiot.

Ein gefeierter Philosoph, der auf großen Reisen die Weisen aufsuchte, um über die Unsterblichkeit des Geistes Gewißheit zu erlangen, kommt auch nach Rom, weil er vernommen hatte, in dem, dem Geiste (Menti) dort geweihten Tempel seien vieler Philosophen

1) Multis ob jubilaeum Romam mira devotione accurrentibus, auditum est, philosophum in ponte reperiri, transeuntes admirari.

2) Cognata religio quae hunc innumerabilem populum *in hoc anno* Romam et te philosophum in vehementem admirationem adduxit. cp. 15.

Schriften über den Geist aufbewahrt. Der Redner bemerkt ihm, es sei hierüber nichts bekannt; damit er jedoch nicht vergebens hieher gekommen sei, ladet er ihn ein, mit ihm einen merkwürdigen Mann, der übrigens nur ein Idiot sei, zu besuchen; den möge er hören. Da steigen sie neben dem Tempel der Ewigkeit in eine unansehnliche Souterrain-Wohnung und finden hier den Idioten mit Verfertigen von Löffeln beschäftigt. Er schämt sich dieser Beschäftigung nicht; denn wie Plato zuweilen auch sich mit der Malerkunst beschäftigt haben soll, wahrscheinlich um anschauliche Bilder für geistige Wahrheiten zu haben, so bringe er mittelst dieser seiner Beschäftigung als mit einem Symbol in das Reich der Wahrheit ein und beschäftige dabei Geist und Körper zugleich. Auf das Bedenken des Philosophen, wie es zu einer philosophischen Erörterung zwischen ihnen kommen solle, da die Vermittlung durch Bücher, deren Verständniß aufzuschließen wäre, fehle, erwiedert der Idiot: „Da ich mich als Idiot bekenne, so bin ich wegen einer Antwort nie in Verlegenheit. Die gelehrten Philosophen, die im Rufe ausgebreiteten Wissens stehen, deliberiren ängstlich, weil sie die Sache zu verfehlen fürchten. Ich werde dir auf deine Fragen meine Ansicht nackt und schlicht (nude) mittheilen.“ So beginnt denn die Besprechung über den Geist.

Der Geist ist der Begriff (terminus) [1]) und das Maß aller Dinge, sofern er die Urbilder aller Dinge ideal (notionaliter) in sich faßt; (mens a mensurando); in sich betrachtet wird er Geist, in seiner Wirksamkeit auf den Körper — Seele genannt.

Zuvörderst geht nun das Bestreben Cusa's dahin, die Befähigung des menschlichen Geistes zum vernünftigen Erkennen dadurch zu fundamentiren, daß er die Fähigkeit des Geistes, aus den (angebornen) Ideen zu erkennen, nachweist, was ihn zu einer Vergleichung der Principien des Realismus und Nominalismus hinsichtlich der Lehre von den Universalien hinführt.

Der „Idiot“ führt aus: Der Löffel hat sein Urbild nur in meinem Geiste, während das Vorbild des Malers außer ihm ist. Will ich nun das Bild des Löffels, das ich im Geiste habe, sinnlich darstellen, so forme ich ein Stück Holz durch Beschneiden und Aus-

---

1) vgl. de mente c. 7: omnes configurationes sive in arte statuaria, sive pictoria, sive fabrili absque mente fieri nequeunt, sed *mens est, quae omnia terminat.* c. 9: mens facit punctum terminum esse lineae, lineam terminum superficiei etc.

höhlen, bis die Form des Löffels so gut als möglich — in ganz adäquater Weise, ist unmöglich — wiederscheint. Dieses so geformte Holz erhält dann in Folge seiner Form den Namen Löffel, wiewohl die Wahl gerade dieses Wortes willkührlich ist. Das Namengeben ist daher Sache des Verstandes. Denn da der Verstand sich um die den Sinnen unterliegenden Dinge bewegt, und deren Unterschied, Uebereinstimmung und Verschiedenheit festsetzt, so daß nichts sich im Verstande findet, was vorher nicht im Sinne gewesen wäre, und da er es ist, welcher den Dingen die Namen beilegt, dem einen diesen, dem andern jenen, ohne daß er hierin die Muthmaßung überschritte, weil in seinen Gegenständen keine Form in ihrer Wahrheit anzutreffen, so sind die *Gattungen und Arten*, wie sie durch den *Namen* bezeichnet werden, Gedankendinge, welche der Verstand sich aus der Uebereinstimmung und Verschiedenheit der sinnlichen Dinge bildet. Sie vermögen daher, weil sie der Natur nach später sind, als die sinnlichen Dinge, deren Aehnlichkeiten sie sind, nach der Zerstörung der sinnlichen Dinge nicht fort zu bestehen. Wer daher glaubt, daß sich in der *Vernunft* nichts befinden könne, was sich nicht im Verstande befinde, der glaubt auch, daß sich nichts in der Vernunft befinden könne, was vorher nicht im Sinne gewesen wäre, und gelangt nothwendig zu dem Schlusse, daß *das Ding kein anderes Sein habe, als jenes, welches durch den Namen bezeichnet wird*. Er wird sich daher bei jeder Untersuchung in die Erforschung des Wesens und der Bedeutung des Namens vertiefen, läugnen, daß die *Formen an sich und in ihrer Wahrheit ein anderes Fürsichsein haben*, als wie als *Verstandesdinge*, und die *Urbilder und Ideen für nichts achten*. Diejenigen dagegen, welche in der Vernunft etwas annehmen, was vorher weder im Sinne noch im Verstande war, nämlich eine *vorbildliche und unmittelbare Wahrheit der Formen*, welche in den sinnlichen Dingen wiederleuchten, behaupten, daß die Urbilder der Natur nach den sinnlichen Dingen vorangehen, wie die Wahrheit dem Bilde und setzen die Menschheit an sich und aus sich, d. h. ohne vorliegende Materie, als das Erste, worauf sie den Menschen durch die Menschheit und wie er durch den Namen bezeichnet wird, folgen lassen und endlich die Art im Verstande. Daher vermag nach Vernichtung aller Menschen die Menschheit als *Art*, wie sie durch den Namen bezeichnet wird und ein Gedankending ist, welches sich der Verstand aus der Aehnlichkeit der Menschen gebildet hat, nicht weiter

zu bestehen; denn sie hing von den Menschen ab, welche nicht da sind. Es hört jedoch darum die Menschheit nicht auf zu sein, durch welche die Menschen da waren, und diese Menschheit wird nicht durch den Namen der Art bezeichnet, wie die Namen vom Verstande den Dingen beigelegt werden, sondern sie ist die Wahrheit der durch den Namen bezeichneten Art, so daß, wird auch das Bild zerstört, die Wahrheit an sich fortbesteht. Alle diese läugnen, daß das Ding kein andres Sein habe, als jenes, welches durch den Namen bezeichnet wird. Denn mit den Dingen, wie sie durch den Namen bezeichnet werden, beschäftigt sich die Logik und die Verstandesbetrachtung, und darum bringen sie in diese in logischer Weise ein, würdigen und erheben sie, aber sie bleiben dabei nicht stehen. Denn der Verstand oder die Logik hat es nur mit den Bildern der Formen zu thun; wer aber die Dinge über die Bedeutung der Namen hinaus in theologischer Weise zu erschauen strebt, der wendet sich zu den Urbildern und Ideen hin. Vermittelst ihrer erhebt sich der Geist zum Unendlichen, zu der Einen unendlichen Form aller Formen, welche durch keinen Verstand erreicht, durch keinen Namen, wie ihn der Verstand beilegt, ausgesprochen oder begriffen werden kann. (2. Kap.)

Hierauf geht Cusa über zu einer Parallele zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste. Wie das göttliche Wesen in seiner Einfachheit der Inbegriff, das Urbild aller Dinge ist (complicatio), so ist der Geist das Abbild (imago) dieses Inbegriffs. Nennt man jene unendliche göttliche Einfachheit Geist, so ist sie das Urbild unseres Geistes. Nennt man den göttlichen Geist die Universalität der Wahrheit der Dinge, so ist der menschliche Geist die Universalität der Assimilation der Dinge, die ideale Universalität. Der Inbegriff (conceptio) des göttlichen Geistes ist das Hervorbringen der Dinge, der Inbegriff unsers Geistes ist das Begriffebilden von den Dingen (rerum notio). Das Denken des göttlichen Geistes ist ein Schaffen, das Denken des menschlichen ein Assimiliren durch Begriffebilden (c. 7). Alle Dinge sind in Gott als die Urbilder der Dinge, in unserem Geiste als die Aehnlichkeiten der Dinge. Die Kenntniß von Gott (Dei notitia seu facies) erfolgt durch dessen Herabsteigen in die geistige Natur, deren Object die Wahrheit ist, so daß der Geist das Abbild Gottes und zugleich von allen Abbildern Gottes, die dem Geiste nachstehen, das Urbild ist; diese participiren in dem Maße an dem Abbild Gottes, in welchem sie am Geiste participiren. Der

Geist ist daher durch sich Abbild Gottes, Alles, was ihm nachsteht, nur durch ihn. Hieraus ergibt sich die große Macht unsers Geistes. Als geistiger Inbegriff des Punktes, der Einheit, der Gegenwart, der Ruhe rc. assimilirt er sich jeglicher Größe, Vielheit, Zeit, Bewegung. (Kap. 2—3.)

Hierauf auf die Frage übergehend, ob es angeborne Begriffe gebe, was Aristoteles verneinte, indem er die Seele mit einer tabula rasa verglich, während Plato die Frage bejahte, jedoch mit dem Zusatze, durch das Eingehen in den Körper habe die Seele jene angebornen Ideen wieder vergessen, argumentirt der Idiot also: „Ohne Zweifel ist unser Geist von Gott zu seiner Vervollkommnung mit dem Körper verbunden worden. Er muß daher von Gott alles das haben, ohne was er diese Vollkommenheit nicht erlangen kann. Es ist daher nicht anzunehmen, daß der Seele Begriffe angeboren gewesen, die sie im Körper wohnend verloren habe; vielmehr hat sie den Körper nöthig, damit die angeborne Kraft, angeregt durch sinnliche Wahrnehmungen, in Wirksamkeit trete. Insofern hat Aristoteles Recht, wenn er sagt, die Seele habe nicht angeborne Begriffe, welche sie durch ihre Einkörperung verloren habe. Weil aber der Geist nicht sich entwickeln kann ohne alles Urtheil, wie ein Tauber nie ein Zitherspieler werden kann, hat unser Geist eine anerschaffene Urtheilskraft, vermöge welcher er beurtheilt, ob die Beweise mangelhaft oder zutreffend sind. Wenn Plato diese Kraft einen angebornen Begriff genannt hat, so hat er nicht gefehlt. Das Gewissen spricht eine nicht angelernte, sondern angeborne Sprache." (Kap. 4.)

Ist der Geist, wie Pythagoras und die Platoniker wollen, vor dem Körper und erst nachher mit demselben verbunden?

Der Natur, nicht der Zeit nach, denn der Geist ist zu vergleichen mit dem Gesichtssinne, welchem die Kenntniß des Sichtbaren fehlt, bis er an's Licht kommt und von äußern Objecten angeregt wird. Das Sehen ist in Wirklichkeit (actu) nur der Natur nach vor dem Auge. Der Geist ist ein gewisser göttlicher Same, der in sich die Urbilder aller Dinge ideal begreift. Er ist von Gott, von dem er diese Kraft hat, eben damit, daß er das Sein erhalten hat, zugleich in einen geeigneten Boden gepflanzt, um Früchte zu bringen und eine Welt von Begriffen aus sich zu entwickeln; diese Keimkraft wäre ihm umsonst gegeben, hätte sie nicht zugleich die Gelegenheit, zur Actualität sich auszugestalten. — Wie der Sehkraft von Gott die Kraft des

Unterscheidens zu ihrer Vervollkommnung gegeben ist, so dem Verstande der Geist als Vermögen der Unterscheidung des Wahren und Falschen; er ist ein lebendiges Gesetz, das aus sich heraus die Urtheile fällt, eine lebendige Copie (viva descriptio) der göttlichen Weisheit. Anfangs schläft dieses lebendige Gesetz und muß durch Anregung aus der Sinnenwelt erweckt werden; dann findet es in sich, was es sucht. Der Begriff, (das Urbild) des Löffels hat kein zeitliches Sein vor dem Löffel, allein zur Vervollkommnung des Löffels hat es der Verfertiger desselben der ersten (rohen) Form desselben beigebracht. Jenes Urbild ist unabhängig vom Löffel, denn es gehört nicht zum Wesen des Urbildes, Löffel zu sein. Löst man daher die Proportionen des Löffels auf, ohne welche er dieses nicht mehr ist, nimmt man z. B. den Stil hinweg, so würde zwar der Löffel aufhören zu sein, nicht aber das Urbild (forma specularis). So hat Gott mittelst der Bewegung des Himmels aus der geeigneten Materie eine Proportion gebildet (eduxit), in welcher das thierische Leben auf eine vollkommnere Weise wiederscheinen sollte. Zu dieser fügte er dann den Geist hinzu, wie einen lebendigen Spiegel, auf die eben bezeichnete Weise. (Kap. 5.)

Im Folgenden zeigt Cusa, daß die Zahl, wie sie das Urbild der Dinge im göttlichen Geiste, so auch in unsrem Geiste das Urbild aller geistigen Thätigkeit ist. Das Erste, was an dem absolut Einfachsten participirt, der Geist, kann weder gleichfalls absolut einfach, noch auch aus Bestandtheilen zusammengesetzt sein, denn im letztern Falle gingen die Bestandtheile ihm vorher. Er kann also nur aus sich selbst zusammengesetzt sein; und so ist eben die Zahl, eine beständige Vervielfältigung der Einheit. (Kap. 6.) Cusa will, wie es scheint, den Satz erläutern, daß die Thätigkeit des Geistes ein beständiges Identificiren eines jeden Gedankens mit den gegebenen gewissen und unumstößlichen Wahrheiten ist, um die innere Proportion und Harmonie der Gedankenwelt, analog der Harmonie in der realen Welt, als dem realgewordenen Gedanken Gottes, herzustellen. Auch dieser Passus hält ganz die Reihenfolge der Gedanken, wie in: de conjecturis, I. B. c. 4 ein, dessen weitere Ausführung er bildet, was wieder die oben ausgesprochene Ansicht über das Verhältniß der Schrift de mente zu dem ersten Buche der „Conjecturen" zu bestätigen scheint.

An das Bisherige reiht sich eine sehr schöne Darstellung der Thätigkeit des Geistes von der untersten Stufe der Sinnen-

erkenntniß bis hinauf zur höchsten Vernunftanschauung; es ist das in: de conjecturis I. B. cap. 7—10 Gegebene, nur hier in umgekehrter Ordnung und mit größerer Präcision der psychologischen Analyse.

Im Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten, Fühlen, Einbilden und Verstehen (ratione) bewegt sich (vehitur) unser Geist in der Arterienkraft (in spiritu arteriarum) [1]); angeregt durch das Einwirken der Gestalten, die aus den Objecten in die Arterien vervielfältigt übergehen (excitata per obviationem specierum, ab objectis ad spiritum multiplicatorum) assimilirt er sich den Dingen durch diese Gestalten, und bildet sich so durch Assimilation eine Vorstellung von dem Objecte [2]). Die feine Arterienkraft, die der Geist belebt (a mente animatus), wird nun durch diesen zur Aehnlichkeit der Gestalt, welche als Object auf die Arterienkraft einwirkte, so geformt, wie ein Kunstverständiger biegsames Wachs einem ihm vor Augen stehenden Gegenstande gleichgestaltet. Denkt man sich das Wachs vom Geiste belebt, so würde der Geist das Wachs jeder ihm sich präsentirenden Gestalt gleichgestalten, wie es der Geist des Künstlers von außen thut. So bewirkt denn der Geist in unserm Körper je nach der verschiedenen Bildsamkeit der Arterienkraft in den verschiedenen Organen verschiedene genaue oder verworrene Gestalten (Bilder, configurationes.) Es ist nicht die eine Arterienkraft auch zu dem bildsam, wozu eine andere bildsam ist. Für die Kraft des Sehnervens bilden die Gestalten (species) der Töne kein Object, sondern nur die Gestalten der Farben. Eine andere Kraft ist für alle sinnliche Gestalten bildsam, es ist die Einbildungskraft, jedoch nur in grober und unterschiedloser Weise, während der Verstand mit der Bildsamkeit für alle sinnliche Eindrücke zugleich Klarheit und Unterscheidung verbindet. Bei allen diesen Assimilationen des Geistes, durch welche er sich Vorstellungen vom Sinnlichen verschafft, wirkt er als die den Körper belebende Seele. Die Thierseele bildet daher in ihrer Weise ähnliche, wiewohl mehr verworrene Assimilationen, um in ihrer Weise Vorstellungen zu bekommen. Der menschliche Geist hingegen benützt die auf die genannte Weise gewonnenen Vorstellungen zu mechanischen Künsten, zu physikalischen und logischen Begriffen

1) Was Cusa spiritus arteriarum nennt, dürfte mit dem, was Eschenmaier den Nervenäther nannte, so ziemlich übereinstimmen.

2) Die Entstehung der Eindrücke in der Seele und der Rückwirkung dieser auf jene ist physiologisch weiter ausgeführt im 8. Kapitel.

(conjecturas), und erfaßt die Dinge, nicht nur wie sie als Möglichkeit gedacht werden, sondern auch als die durch die Form determinirte Wirklichkeit. Da übrigens in den sinnlichen Vorstellungen die Gestalten der Dinge nicht wahr, sondern durch die Veränderlichkeit der Materie verhüllt hervortreten, so sind jene mehr Muthmaßungen, als Wahrheiten zu nennen.

Eine Stufe höher hinauf bildet sich der Geist, sofern er nicht in den Körper eingesenkt, sondern in sich selbst besteht, im Hinblick auf seine Unveränderlichkeit, Assimilationen von Formen, nicht wie sie in die Materie versenkt erscheinen, sondern in und durch sich sind; er erfaßt damit die unveränderliche Wesenheit der Dinge; er ist hiebei sein eigenes Werkzeug und bedarf dazu keines sinnlichen Organs. Dahin gehört z. B. der Begriff des Kreises, wie er in der Materie sich nirgends findet. So ist die Wahrheit der Dinge im Geiste ein nothwendiger Begriff (in mente est in necessitate complexionis). Der Geist assimilirt sich daher auch dem Abstracten, und erzeugt dadurch die Sicherheit der mathematischen Wissenschaft. In diesem Gebiete der Abstractionen ist der Geist wie eine von Wachs und jeglicher bildsamen Materie freie, in sich bestehende, rein geistige Beweglichkeit, die sich durch sich selbst allen Gestalten assimilirt, alle Begriffe in sich findet.

Allein auch diese Stufe befriedigt den Geist noch nicht; denn die Nothwendigkeit der Begriffe auf dieser Stufe ist noch beschränkt durch die Andersheit der verschiedenen Begriffe; das Eine ist so, das Andere anders wahr, wir finden also noch nicht die Wahrheit an und für sich in ihrer unendlichen, absoluten Präcision. Der Geist geht daher auf seine Einfachheit zurück, in der er Alles in seiner Einheit und die Einheit in Allem schaut, wie im Punkte alle Größe, im Centrum den ganzen Kreis. Das ist die Anschauung der absoluten Wahrheit. Der Geist bedient sich hier seiner als das lebendige Abbild Gottes. Das ist die theologische Speculation, (Kap. 7) das Ziel alles Messens des Geistes, der Alles mißt, um sein eigenes Maß zu erreichen in voller Selbsterkenntniß; denn indem er sein Maß in Allem sucht, findet er es erst da, wo er Alles als Einheit erblickt. (Kap. 9.)

Es sei gestattet, hier einen erst weiter unten (14. Kap.) ausgesprochenen Gedanken anzureihen. „Ich glaube, daß die Begriffe (notiones) der außerhalb dem Körper existirenden seligen Geister unveränderlich

und unvergeßlich sind wegen der Gegenwart der Wahrheit, die sich ihnen unaufhörlich als Object darbietet. Die seligen Geister haben sich dieses Genießen des Urbilds aller Dinge verdient. Wir hienieden vergessen oft, was wir gewußt. Obwohl wir ohne den Körper zum geistigen Fortschritt nicht angeregt werden können, so verlieren wir doch manche Begriffe wieder aus Sorglosigkeit, Absehen von dem Objecte und Hinsehen nach Verschiedenem und Entgegengesetztem. Unsere Begriffe in dieser veränderlichen Welt sind wie die der Schüler, die noch nicht zur Meisterschaft gelangt sind . . . In dieser Welt sind wir Schüler (docibiles), jenseits werden wir Meister."

Beachtung verdient die Auslegung des Satzes von Boëthius, die Erfassung der Wahrheit aller Dinge habe sich auf deren Vielheit und Größe zu beziehen. Der Idiot versteht unter der Vielheit die Unterscheidung, unter der Größe die Integrität. Die Wahrheit eines Gegenstandes erfaßt derjenige, der ihn von allen andern unterscheidet und ihn in seiner Integrität (Reinheit, relative Vollständigkeit) erfaßt, über oder unter welcher das reine Sein desselben nicht zu finden ist. So gibt die Schule in der Geometrie den reinen Begriff des Dreiecks, nichts zu viel, nichts zu wenig; in der Astronomie den der Bewegung. Die Zahl gibt die Unterscheidung, daß nicht Gemeinsames zusammengeworfen wird. Wenn also die Größe einen Gegenstand in seiner Integrität von allem Andern abhebt, so folgt, daß wir nichts wissen, wenn wir nicht alle Dinge wissen. Den Theil kennt man nur, wenn man das Ganze kennt; denn das Ganze ist das Maß für den Theil. Jeder Theil des Löffels muß im Verhältniß zum Ganzen stehen, und jeder Theil muß seine Integrität (Vollständigkeit) den andern Theilen gegenüber bewahren. Wer daher Gott, das Urbild des Weltalls nicht kennt, versteht auch nichts von dem Weltall. Der Kenntniß des Einzelnen geht die Kenntniß Gottes und des Weltalls voraus. (10. Kap.)

Auch das Folgende ist eine Ausführung des in: de conjecturis B. I., Kap. 3 hingeworfenen Gedankens, daß die Thätigkeit unsers Geistes als Abbild der göttlichen Trinität, eine trinitarische sei. Zur Grundlage dieses Nachweises faßt Cusa hier zum Erstenmale die Trinität auf als das Werdenkönnen, das Machenkönnen und die Verbindung von beiden, eine Auffassung, die in den spätern Schriften de Possest, de venatione sapientiae und de apice

theoriae die weitere Ausführung findet, die er hier schon in Aussicht stellt. [1])

Da das Denken des göttlichen Geistes zugleich sein Sein ist, so ist es nothwendig trinitarisch. So bilden auch in unserm Geiste das Assimilirt-Werdenkönnen, das Assimiliren-Können und die Verbindung von beiden eine Einheit; auf dieser trinitarischen Einheit beruht alles Erkennen (intelligere) des Geistes. Indem er sich zum Erkennen in Bewegung setzt, schickt er etwas, ähnlich dem Werdenkönnen, der Materie, voraus, dem er ein anderes, ähnlich dem Machenkönnen, der Form, beifügt; die Verbindung von beiden ist dann das Erkennen (Gattungen, Arten, Individuen ꝛc.). Der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Erkennen ist, daß bei dem letztern der trinitarische Prozeß in einem Nacheinander sich vollzieht. Jedes Ding kann unser Geist unter dem Gesichtspunkt der Gattung, der Art und des Individuums betrachten, z. B. den Menschen als lebendes Wesen, als Europäer, als Verbindung von Seele und Leib, oder die Möglichkeit des Menschsein, der einzelne Mensch. Die Thätigkeit des menschlichen Geistes ist demnach aus verschiedenen einzelnen Thätigkeiten zusammengesetzt; aber in jeder derselben: Empfinden, Einbilden, Verstehen, vernünftiges Erkennen ist es immer derselbe Geist, der thätig ist. (11. Kap.)

Gibt es nur Eine Seele in allen Menschen und sind unsere Seelen, wenn auch in den Einzelnen verschieden, doch gleicher Substanz mit der Weltseele, und lösen sie sich nach dem Tode in diese auf? Der Idiot beantwortet diese Fragen in einer Weise, die ein weiterer deutlicher Beweis ist, daß Cusa nicht auf dem Boden des Pantheismus steht. „Daß Ein Geist in allen Menschen sein soll, verstehe ich nicht. Denn da der Geist eine Thätigkeit hat, um derentwillen er Seele genannt wird, so erfordert dieß eine entsprechende genau proportionirte Beschaffenheit des Körpers, die in keinem Körper die gleiche ist. So wenig daher die Identität dieser Proportion, so wenig ist die Identität des Geistes einer Vervielfältigung fähig, der ohne diese adäquate Proportion zum Körper nicht als Seele thätig sein kann (animare nequit). Denn wie das Sehen deines Auges nicht

1) alibi de hoc agendum esset (diese Worte lassen vermuthen, daß er bisher diese Auffassung noch nicht weiter ausgeführt hat), ut clarius dici posset. S. 165.

auch das Sehen eines jeden Andern sein könnte, auch wenn es von deinem Auge in das eines Andern übergetragen würde, weil es die Proportion, die es in deinem Auge hat, in dem Auge eines Andern nicht finden könnte, so könnte auch das Unterscheiden in deinem Sehen nicht das Unterscheiden in dem Sehen eines Andern sein. Aber auch die Lehre von einer allgemeinen Weltseele, welche auch unsere Seelen in sich faßt, halte ich nicht für wahr. Denn wenn wir auch, nachdem der Geist vom Körper befreit, nicht mehr der Vielheit des materiellen Seins, das gezählt werden kann, unterworfen sind, und somit nicht begreifen, wie noch ein Vielfaches der Zahl bestehen soll, so hört deßhalb doch nicht die Vielheit der Dinge, welche die Zahl des göttlichen Geistes ist, auf; nur wir vermögen über diese Zahl der gesonderten Substanzen nichts auszusagen. Wenn Jemand ein lautes Rufen eines großen Heeres hörte, jedoch nicht wüßte, daß es von einem Heere herrühre, so ist klar, daß in dem Rufen, das er hört, die Stimme eines jeden Einzelnen eine differente und verschiedene ist, obschon der Hörende über die Zahl der Stimmen kein Urtheil hat. Wer beachtet, daß alle von der unserm Geiste wie immer zugänglichen Verschiedenheit des materiellen Seins losgetrennten Naturen gegenüber von Gott, der allein unendlich absolut ist, nicht schlechthin von jeder Veränderung frei sind, da sie durch ihn verändert und zum Untergang gebracht werden können, während er allein vermöge seiner Natur in der Unsterblichkeit wohnt, der sieht auch, daß keine Creatur der Zahl des göttlichen Geistes entgehen kann". (12. Kap.)

Die Erwähnung der Weltseele veranlaßt Cusa, der schon in de docta ignorantia, II. B. 9. Kap. gegebenen Widerlegung dieses pantheistischen Begriffs eine andere beizufügen, die wir hier beizusetzen nicht unterlassen können.

„Ich bin der Ansicht, daß weder die „Weltseele" des Plato, noch die „Natur", nach Aristoteles, etwas Anderes ist, als Gott, der Alles in Allem wirkt und der belebende Geist des Weltalls ist. Vielleicht dachte sich Plato die Weltseele wie die Seele eines Dieners, der die Absicht seines Herrn kennt und dessen Willen vollzieht, und dieses Wissen nannte er die Ideen oder Urbilder, die durch keine Vergessenheit abhanden kommen, so daß der göttlichen Vorsehung nie der Vollzug ihres Willens fehlt. Was Plato dieses Wissen der Weltseele nannte, war dem Aristoteles die Sagacität der Natur in Vollziehung des göttlichen Befehls. Daher sprechen beide von dem

nöthigenden Zusammenhalte (necessitas complexionis), durch welchen die Weltseele oder Natur genöthigt wird, so zu wirken, wie die absolute Nothwendigkeit es gebietet. Es wäre nur eine andere Auffassung, wenn wir uns Gott als die architectonische Kunst denken, der eine andere vollziehende untergeordnet ist, wodurch der göttliche Gedanke in's Dasein gelangt. Da aber dem Willen des Allmächtigen Alles nothwendig gehorcht, so bedarf derselbe einer andern vollstreckenden Vermittlung nicht; denn Wollen und Vollziehen coincidiren in der Allmacht. Wenn der Glasgießer ein Glas verfertigt, so bläst er seinen Hauch hinein, der seinen Willen vollzieht; dieser Hauch ist die Vereinigung von Gedanke und Macht, und daraus entsteht das Glas. Denke nun die absolute schöpferische, in und durch sich bestehende Kunst als Kunst und Künstler, als Meisterschaft und Meister zugleich, so ist diese Kunst in ihrer Wesenheit nothwendig die Allmacht, der nichts widerstehen kann, die Weisheit, die weiß, was sie thut, und die Verbindung der Allmacht mit der Weisheit, wodurch, was sie will, auch geschieht. So hat denn die schöpferische Kunst, die absolute und unendliche Kunst, oder der hochgelobte Gott alles geschaffen durch ihren Willen oder den Geist, in welchem die Weisheit des Sohnes und die Allmacht des Vaters ist; ihr Werk ist das Werk der Einen untheilbaren Dreieinigkeit. Diesen Geist oder Willen kannten die Platoniker nicht; sie erkannten ihn nicht als Gott, sondern nahmen etwas von Gott Gesetztes für Gott, [1]) und glaubten es sei die Weltseele, wie unsere Seele unsern Körper belebt. Jenen Geist kannten auch die Peripatetiker nicht, welche ihn als die in die Dinge versenkte Natur, durch welche Bewegung und Ruhe entsteht, auffaßten, während dieß der absolute Gott ist, der gepriesen sei in Ewigkeit."

Gegen Pantheismus spricht auch die Lehre Cusa's, daß der menschliche Geist ein erschaffener ist. „Unser Geist ist von jener höchsten schöpferischen Kunst erschaffen, gleich als wollte diese Kunst sich selbst erschaffen. Da dieß unmöglich ist, weil sie keine Vervielfältigung zuläßt, so wird der Geist ihr Abbild,

---

1) Hunc spiritum non viderunt Deum, sed a Deo principatum. Statt des letztern Wortes muß nothwendig gelesen werden: principiatum, um den Sinn herzustellen. Statt: et animam mundum . . . . putarunt, wird: animam mundi zu lesen sein, worauf der erläuternde Zwischensatz hinweist: ut animam nostram intellectualem, nostrum corpus animantem.

wie wenn ein Maler sich selbst malen wollte, und hat die Fähigkeit in sich, sich so viel als möglich in Macht, Weisheit und Wille der göttlichen Wirksamkeit zu nähern, ohne jedoch je die unerreichbare göttliche Kunst zu erreichen."

Wie wird der menschliche Geist durch Erschaffen dem Leibe eingesenkt (creando infunditur)? Der Idiot antwortet durch ein Gleichniß. „Aus einem zwischen zwei Fingern schwebend gehaltenen Glase entsteht durch Anschlagen ein Ton. Durch Zerbrechen des Glases hört die Bewegung und in Folge hievon auch der Ton auf. Würde nun jene bewegende Kraft, die durch Anschlagen entstand, weil sie nicht vom Glase herkam, auch ohne Glas fortbestehen, so hättest du ein Bild, wie jene Kraft in uns erschaffen wird, welche Bewegung und Harmonie (des Körpers) hervorbringt, aber nach Aufhebung der Proportion nicht mehr hervorbringt, obwohl sie deßhalb nicht aufhört, fortzubestehen. Wenn ich dich die Kunst des Zitherspiels auf einer bestimmten Zither lehre, so hört, wenn auch die Zither zerbricht, deßhalb die Kunst nicht auf, wenn sich auch in der ganzen Welt keine dir bequeme Zither fände." (13. Kap.)

Nach allen diesen Prämissen gelangt Cusa endlich zum Endziele der ganzen Untersuchung über die Natur des Geistes — zum Beweise der Unsterblichkeit.

„Wer beachtet, daß der Blick des Geistes (intuitionem mentis) auf das Unveränderliche gerichtet ist und daß durch den Geist die Anschauungen (formas) von der Veränderlichkeit befreit und in die unveränderliche Region des nothwendigen Begriffs aufgenommen werden, kann nicht zweifeln, daß die Natur des Geistes von jeder Veränderlichkeit frei ist. Denn er zieht das an sich, was er der Veränderlichkeit entzieht. Die unveränderliche Wahrheit der geometrischen Figuren liegt nicht in den Rechentafeln, sondern im Geiste. Was die Seele durch die Sinnenwerkzeuge findet, ist veränderlich; was sie aber durch sich selbst findet, ist beständig, klar, hell und feststehend. Sie ist also nicht von der Natur des Veränderlichen, das sie durch die Sinne erkennt, sondern des Unveränderlichen, das sie in sich findet. So kann aus der Zahl ihre Unsterblichkeit nachgewiesen werden. Denn da sie eine lebendige Zahl ist und jede Zahl in sich unzerstörlich, wenn sie gleich in der veränderlichen Materie veränderlich zu sein scheint, wie kann der Urheber der unzerstörlichen Zahl zerstörlich sein? Auch kann keine Zahl die Fähigkeit des Geistes, zu zählen, erschöpfen. Da die

Bewegung des Himmels durch den Geist gezählt wird und die Zeit das Maß der Bewegung ist, so wird die Zeit jene Fähigkeit des Geistes nie erschöpfen, er wird stets das Ziel, das Maß und die Abgrenzung alles Meßbaren bleiben. Die Instrumente, welche der menschliche Geist für das Messen der Bewegungen der Himmelskörper ersonnen hat, beweisen, daß nicht die Bewegung den Geist, sondern dieser die Bewegung mißt. Der Geist scheint daher in seiner geistigen Bewegung alle succesiven Bewegungen in sich zu fassen. Der Geist bringt aus sich die rationelle Bewegung hervor und ist so das Princip (forma) der Bewegung. Wird etwas aufgelöst, so geschieht es durch Bewegung. Wie könnte nun das Princip der Bewegung durch Bewegung aufgelöst werden? Ist der Geist das vernünftige Leben, das sich selbst bewegt, d. h. das Leben, welches eben das vernünftige Erkennen ist, aus sich entwickelt, wie sollte er dann nicht immer leben? Wie sollte eine Bewegung, die ihr Princip in sich selbst hat, abnehmen? Sie hat das Leben an sich gebunden (vitam sibi compaginatam), durch welches sie immer lebt, wie die Kugel immer rund ist durch den mit ihr verbundenen Kreis. Ist die Zusammensetzung des Geistes dieselbe, wie die der Zahl , die aus sich selbst zusammengesetzt ist, wie könnte sie in Nichtgeist aufgelöst werden? Ist der Geist die Coincidenz der Einheit und Andersheit, wie die Zahl, wie könnte er theilbar sein, da die Theilbarkeit in ihm mit der untheilbaren Einheit coincidirt? Faßt der Geist das Identische und Verschiedene in sich, da er durch Unterscheiden und Einigen erkennt, wie kann er zerstört werden? Ist die Zahl die Art und Weise des Erkennens des Geistes und coincidirt in seinem Zählen das Entfalten mit dem Zusammenfassen, wie sollte er eine Abnahme erleiden (deficiet)? Denn eine Fähigkeit, die im Entfalten zugleich zusammenfaßt, kann nicht geringer werden. Das thut der Geist; denn wer zählt, entfaltet die Kraft der Einheit und faßt die Zahl wieder in die Einheit zusammen. Der Geist ist das Abbild der Ewigkeit, die Zeit ist ihre Entfaltung; diese ist aber immer geringer als das Abbild der Alles zusammenfassenden Ewigkeit. Beachtet man die dem Geiste anerschaffene Urtheilskraft, durch welche er über alle Verstandesgründe, die aus dem Geiste stammen, urtheilt, so findet man, daß kein Verstandesgrund das Maß des Geistes erreiche. Es ist also unser Geist durch alle Verstandesgründe unermeßbar, unbegrenzbar; nur der unerschaffene Geist mißt, begrenzt und umfaßt ihn, wie die Wahrheit das aus ihr, in ihr und durch sie erschaffene lebendige

Abbild. Wie sollte dieses Abbild, der Wiederschein der unzerstörlichen Wahrheit, untergehen? es müßte nur die Wahrheit ihren Wiederschein aufgeben. So wenig dieß möglich ist, weil die absolute Wahrheit auch die absolute Güte ist, ebenso wenig ist es möglich, daß ihr Abbild je aufhöre. So lange die Sonne scheint, hört es nicht auf, Tag zu sein ... Die Unsterblichkeit des Geistes ist uns, wie der übereinstimmende Glaube aller Menschen bezeugt, von Natur aus ebenso gewiß, als das Menschsein." (15. Kap.)

§ 15. Die Schrift: de visione Dei sive de Icone, ad Abbatem et fratres Tegernenses.

Ehe wir zu dem Inhalte dieser Schrift übergehen, ist Einiges über die Adressaten, an welche die Schrift gerichtet ist, vorauszuschicken.

Das Benedictinerkloster ad S. Quirinum zu Tegernsee gehörte zu denjenigen Klöstern, welche in der Zeit eines weitgehenden Verfalls klösterlicher Zucht und Ordnung im fünfzehnten Jahrhunderte eine rühmliche Ausnahme machten. Es hatte unserem Gelehrten, als er im Jahre 1451—1452 als päpstlicher Legat mit der Reformation der Klöster im deutschen Reiche beauftragt war, [1]) zu einem Stützpunkt und Werkzeug zur Durchführung der Klosterreform in Baiern und dem Salzburgischen gedient. Hatte es sich schon durch dieses verdienstliche Wirken in der Gunst des Mannes festgesetzt, der, wie er ein Schrecken der verkommenen Klöster war, so den vom Geiste der Regel belebten alle Huld und Gewogenheit erwies, so gereichte es Tegernsee noch zur besondern Empfehlung, daß es, auch hierin seiner Regel getreu, ein Sitz der Gelehrsamkeit geblieben war und wissenschaftliches Streben hier stets eine freundliche Stätte gefunden hatte. Als rühmliches Vorbild leuchtete damals den Brüdern Prior Bernhard, aus Waging, voran, der früher wie Cusa regulirter Canoniker nach der Regel des hl. Augustin in Untersdorf, in den Benedictinerorden übergetreten war, weil ihm die Lebensweise der Canoniker theilweise zu lax geschienen hatte. [2]) Das Kloster unterhielt mit Cusa, seitdem er den Bischofsitz in Brixen eingenommen hatte, einen äußerst regen literarischen Verkehr, wobei in der Regel der Prior, bisweilen auch der Abt Caspar die

---

1) vgl. meine Schrift: das kirchliche Wirken ꝛc. S. 153 ff., S. 161 ff.

2) Codex latin. monac. 19,697, epist. 80.

Correspondenz führte. Bald bitten sie um näheren Aufschluß über diese oder jene Schrift, die ihnen zu Gesicht gekommen, wie z. B. de gradibus contemplationis Bonaventurae, [1]) bald sendet ihnen Cusa interessante Werke aus seiner Bibliothek, von welchen sofort Abschriften für das Kloster genommen wurden; — es werden angeführt: die neue Uebersetzung der Schriften des Dionysius Areopagita nebst Commentaren zu denselben, Eusebius de praeparatione evangelica, (l. c. epist. 132), Matthäus von Krakau über die Apocalypse, Johannes de Climaco de gradibus perfectionis — (codex latin. 18,711, S. 161) u. A. — [2]) Ganz besonders aber bildeten Cusa's Schriften

1) Cusa antwortet dem Prior Bernhard: Vidi librum collationum, quem misisti; dubito plurimum, an sint Bonaventurae; videtur enim alicujus doctissimi fuisse tempore S. Francisci; refert enim se locutum fuisse cum fratre Egidio, socio S. Francisci, *quem Bonaventura videre non potuit.* Non vidi prius librum. Collationes sunt et scriptae ex ore proferentis; utinam omnes haberentur! Allegat se alias fecisse *de donis.* Dabo operam, si Florentiae sint, ut habeamus. Multum mihi placent, maxime, quia vir ille non solum sciens, sed zelosus fuit Christianus. Non habeo pro nunc scriptorem, habebo autem et habita copia transmittam. Rogo vos, ut inquiratur, si id, quod deest, reperiri queat. — Ex Brixina, 12. Febr. 1454. Nicolaus, Card. s. Petri etc. manu propria. Florenz scheint ein großer Büchermarkt gewesen zu sein, wo auch Abschriften besorgt und die dorthin gesandten Abschriften vermittelst Collationirens revidirt wurden. Dieß erhellt aus einem Briefe Cusa's an Bernhard, d. d. Brix. lunae post Jacobi (die Jahreszahl ist nicht angegeben; es ist wohl das Jahr 1455; Calixtus III. ist schon Papst; auch steht der Brief unter andern vom Jahre 1455): Ex Florentia reportavit (nuntius) *collationes Bonaventurae,* parum pro quarta parte emendatas, et amicus scribit, non posse corrigi, quia nostrae videntur sub audientia raptim collectae. Unde licet in materia sit generalis concordantia, tamen forma nostri libelli est penitus alia ab illo, qui Florentiae habetur, ita quod necesse erit, ut faciamus illum Florentiae ex integro transcribi, qui melior nostro. L. c. epist. 180. Wie sie in Tegernsee in den Besitz der Collationen des Bonaventura kamen, darüber gibt ein Brief Bernhard's an Cusa folgenden Aufschluß: Librum Collationum, quem alias transmisi, de bibliotheca fratrum ordinis Minorum in Monaco per quendam civem Monacensem tanquam pro suo usu, quia potens est et literatus, tollere petivi et furtim ab eodem communicatum quantocius rescribendum ordinavi. L. c. epist. 140.

2) Abt Caspar schreibt an Cusa (l. c. epist. 143) unter Anderm: Dirigo librum per fratres rescriptum, libros et tractatulos alios ex solita confidentia humiliter reposcens. Novit paternitas Vestra reverenda, *qualia ad usum fratrum expediant,* sed et praesenti exhibitori quaedam commisimus

selbst den vorzüglichsten Gegenstand des literarischen Verkehrs. Prior Bernhard hatte der ersten und wichtigsten Schrift Cusa's: de docta ignorantia ein ernstes Studium gewidmet und war eifrigst bestrebt, immer mehr in ihr Verständniß einzudringen und auch Andere in dasselbe einzuführen.

Die theologische Richtung, welche in Tegernsee herrschte, war die mystisch-speculative. Dionysius Areopagita sammt seinen Commentatoren, Bonaventura, Hugo und Richard von S. Victor u. A. waren die Schriftsteller, welche vorzugsweise studirt wurden. Begreiflich, daß für das aus gleichem Boden erwachsene Princip Cusa's große Empfänglichkeit gegeben war. Dieses sollte nun auch das entscheidende Wort sprechen in einer Streitfrage, welche sich seit einiger Zeit darüber, ob Erkenntniß oder bloßes Gefühl zur höchsten Vereinigung mit Gott erforderlich sei, erhoben hatte; es sollte dadurch zugleich ein vielfach gedeuteter Ausspruch des in diesem Gebiete als oberste Auctorität geltenden Dionysius, der den Timotheus ermahnt, *ignote ascendere* ad mysticam theologiam, seine rechte Deutung erlangen. Cusa sprach seine Ansicht in einem Schreiben an den Abt Caspar, d. d. Brixen 22. Sept. 1452 [1]) in folgender Weise aus: Auf die Frage, die ihr in Anregung gebracht habt, habe ich im Augenblicke wegen amtlicher Geschäfte nicht die erforderliche Muße, zu antworten; übrigens werdet ihr in der zweiten Predigt über den hl. Geist, die sich unter den von mir euch zugesendeten befindet, einiges Beachtenswerthe finden, daß nämlich mit der Liebe die Erkenntniß coincidirt. Der Affekt wird nämlich nur durch Liebe in Bewegung gesetzt und was wir lieben, erscheint uns als etwas Gutes; nur Gott ist gut. Was als etwas Gutes geliebt wird, muß nothwendig zuvor als etwas Gutes erkannt sein. In aller Liebe zu Gott ist also Erkenntniß, wiewohl uns das Wesen dessen, den wir lieben, Gottes, unbekannt bleibt. Das ist die Coincidenz des Wissens und Nichtwissens, oder das gelehrte Nichtwissen. Wüßten wir nicht, was ein Gut ist, so würden wir es nicht lieben, und doch kennen wir ein (bestimmtes) Gut gerade deßwegen nicht

---

ego et fratres reposcenda. Prior Bernhard (l. c. epist. 140): Jucundatus est Dominus meus Abbas reverendus simul cum fratribus devotis super scriptis, a Vestra rev. paternitate libens noviter communicatis, quos quantocius exposui ad rescribendum. Deo grates et laus pro his et aliis quam multis!

1) cod. latin. monac. 18,711, S. 161.

(seinem ganzen Wesen nach), weil wir es lieben. Denn die Liebe zu einem Gute zeigt uns dasselbe als noch nicht erfaßt; die nach ihm hin gerichtete Bewegung, die Liebe, würde aufhören, wenn sie ihr Ziel erreicht hätte. Sie bewegt sich daher beständig, um ihrem Ziele näher zu kommen, und da das Gut ein unendliches ist, so hört die Bewegung niemals auf. Das liebende Verlangen kann folglich niemals aufhören, weil die Liebenswürdigkeit des geliebten Gutes unerreichbar ist. Der Liebende wird also nicht ohne alles Erkennen angetrieben, und die Erkenntniß wird aus dem sich Anschließen gewonnen. „Meine Seele schließt sich an Dich", sagt der Prophet; wir suchen das Evangelium, d. i. den Glauben in dieser Welt uns anzueignen. Es gibt keine Liebe zu Gott außer durch Glauben an Christus, der uns geoffenbaret hat, was er bei seinem Vater gesehen, daß es nämlich ein unsterbliches Leben gebe, zu dem wir gelangen können durch den Anschluß an das göttliche Leben, das in unserer menschlichen Natur im Gottmenschen uns erschienen ist. Dieser Glaube, daß nämlich der Mensch auf diesem Wege das göttliche Leben erreichen (attingere) kann, ist das höchste Wissen, das alles Wissen dieser Welt übersteigt. Die Welt wird durch diesen Glauben besiegt. „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube". Schlichte Naturen, die durch das Wort Gottes zu diesem Glauben gebracht werden können, werden durch dieses erhabene Wissen, durch welches sie an Gott glauben, zur Freundschaft mit Gott erhoben. „Ungelehrte erheben sich und reißen das Reich Gottes an sich." Das ist die Offenbarung, die den Kleinen zu Theil wird, aber den Weisen dieser Welt verborgen bleibt, die nur lieben, was ihre Weisheit erfaßt, aber die göttliche Weisheit, den Glauben an Gott, verachten. Jene gelangen zum Erfahren der Wahrheit des Glaubens, wie Johann der Täufer sagt: wer das Zeugniß von Christus annimmt, wird erkennen, daß Gott wahrhaftig ist; und der Evangelist Johannes sagt: „wie viele ihn aufnahmen, denen gab er die Macht ꝛc." Die Weisen dieser Welt gelangen nicht zu Gott, der das Leben ist, wie Johannes der Täufer sagt: „wer dem Sohne Gottes glaubt, hat das Leben; wer ihm nicht glaubt, wird das Leben nicht sehen". So ist denn zu einer wie immer gearteten Anschauung (visionem — Gottes) der Glaube nothwendig. Die Probe des Glaubens ist die Erfüllung der Gebote. Ein schlichter, eifriger Beobachter der Gebote Gottes, der ein gläubiger Christ ist, mag wie Paulus zur Anschauung emporgehoben werden können. Aber in dieser Entzückung (raptu) täuschen sich Viele, weil

sie sich an Einbildungen hängen und ein Phantasiegebilde für eine wahre Anschauung halten. Die Wahrheit ist Sache der Vernunfterkenntniß (veritas autem est intellectus) und nur in unsichtbarer Weise wird sie erkannt. Ein anderesmal, so Gott will, ausführlicher hierüber. Es mag Jemand einen Weg (zur Liebe Gottes) zeigen, den er vom Hörensagen als den richtigen erkennt, ohne daß er ihn jedoch selbst gewandelt ist; sicherer ist aber gewiß das Urtheil dessen, der durch Anschauung (visu) ihn betreten hat. Was mich betrifft, so ist mein mündliches oder schriftliches Wort noch ziemlich unsicher; denn ich habe noch nicht verkostet, wie lieblich der Herr ist. [1]) Lebet wohl und betet für mich, werthester Vater!"

Die in Aussicht gestellte einläßliche Besprechung des Gegenstandes gibt der Brief an den Abt und die Brüder in Tegernsee, d. d. Branzoll, am Feste von Kreuzerhöhung, 1453. Der Brief ist dadurch von besonderer Wichtigkeit, daß Cusa der Ansicht, als begnüge er sich mit einer bloß negativen Erkenntniß Gottes, entschieden entgegentritt.

„Ehrwürdiger Vater! In Christo geliebte Brüder! Ich habe aus euren mir stets überaus willkommenen Briefen ersehen, daß ihr meine Ansicht über die Ermahnung des großen Areopagiten Dionysius an Timotheus, unwissend (ignote ascendere) sich in die mystische Theologie zu erheben, zu erhalten wünscht. Wiewohl jener religiöse und für Gott eifernde Karthäuser, [2]) der die Schriften Gerson's mit Verständniß gelesen haben mag, der Ansicht ist, Gerson habe nicht die richtige Ansicht gehabt, wenn er die mystische Theologie als contemplative auffaßt, so hat doch Dionysius, soweit ich sehe und der Text der neuesten Uebersetzung zu erkennen gibt, nichts Anderes beabsichtigt, als dem Timotheus klar zu machen, daß die Speculation, die in dem Hinaufsteigen unserer Vernunft bis zur Einigung mit Gott und der unverhüllten Anschauung desselben besteht, ihre Vollendung nicht erreicht hat, so lange sie es ausspricht, Gott werde von ihr erkannt, wie hierüber

---

1) Nach dem Gebrauche dieses Ausdrucks (gustare, quam suavis sit dominus) in zwei andern Briefen (epist. 151 und epist. v. 12. Febr. 1454) bedeutet er so viel als, fern von Amtsgeschäften der Speculation und Meditation sich hingeben, sacrum otium intrare und dadurch die Süßigkeit der Erkenntniß und Liebe Gottes verkosten, eine Wonne, deren sich Cusa zufolge der aus obigen Schlußworten hindurchklingenden Selbstanklage nicht für würdig hält.

2) Ueber Name und Schrift dieses Karthäusers geben unsere Quellen nichts Näheres an.

Dionysius in einem Briefe an den Mönch Cajus [1]) sich selbst ganz klar interpretirt. Hienach sagt er, müsse man auf dem bezeichneten Wege nothwendig sich über alles Erkennbare, ja über sich selbst erheben; dann bringe man in die Wolke und Finsterniß ein. Erkennt mein Geist nicht mehr, so steht er im Dunkel der Unwissenheit. Gewahrt er diese Finsterniß, so ist dieß ein Zeichen, daß dort Gott ist, den er sucht. Wer die Sonne zu sehen sich bemüht, in dessen Auge entsteht durch das hellstrahlende Sonnenlicht Finsterniß; das ist das Zeichen, daß er auf dem rechten Wege ist, die Sonne zu sehen; träte die Finsterniß nicht ein, so wäre er nicht auf dem rechten Wege, die Sonne zu sehen. Wenngleich übrigens fast alle Gelehrten sagen, die Finsterniß finde man dann, wenn Alles von Gott hinweggenommen wird, so daß der Suchende vielmehr Nichts, als Etwas finde, so ist es doch nicht meine Meinung, daß Jene auf die rechte Weise in die Finsterniß eindringen, wenn sie sich einzig auf die negative Theologie beschränken. Denn da diese nur hinwegnimmt und nichts ponirt, so wird durch sie Gott nicht enthüllt erkannt. Man findet mehr das Nichtsein als das Sein Gottes. Sucht man ihn affirmativ, so findet man ihn nur durch Vermittlungen, verhüllt, nicht enthüllt. In den meisten Stellen hat Dionysius für die Theologie die Disjunction als Norm bezeichnet: man müsse entweder affirmativ oder negativ zu Gott aufsteigen. In diesem Schriftstücke aber (es ist die Abhandlung von der mystischen Theologie gemeint) [2]), in welchem er die mystische Theologie und die Wissenschaft auf eine zulässige Weise vereinen will, geht er über die Disjunction hinaus bis zur Vermählung (copulationem) und Coincidenz (der Gegensätze), bis zur einfachsten Einigung, über aller Position und Negation, wo die Negation mit der Position und umgekehrt coincidirt. Das ist die heilige Theologie, die kein Philosoph erreicht hat, noch erreichen konnte, so lange das gewöhnliche Princip der ganzen Philosophie in Geltung war, daß zwei Contradictionen nicht coincidiren. Der mystische Theologe muß über alle Verstandes- und Vernunfterkenntniß, auch über sich hinaus in die Finsterniß eingehen. Dann wird er gerade das für den Verstand Unmögliche: zumal sein und nicht

1) Es ist der erste Brief an den Therapeuten Cajus, bei Engelhart, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius rc., I. Band, S. 173.

2) l. c. S. 163.

sein, als die Wahrheit erkennen; ja gerade die dichte Finsterniß der Unmöglichkeit ist die höchste Nothwendigkeit. Vergleicht man den griechischen und lateinischen Text des Dionysius, so wird es sich herausstellen, daß er nach dieser meiner Auffassung zu verstehen ist. Daher sagt er, man müsse mit Aufgebung alles Erkennens sich emporheben; denn man finde dann, daß die Confusion, in welche man eingeht, Gewißheit, die Finsterniß Licht, die Unwissenheit Wissenschaft ist. Die Methode aber, die der Karthäuser angibt, kann nicht begriffen noch mitgetheilt werden; er selbst hat, wie er angibt, von ihr keine Probe gemacht. Denn jeder Liebende, der sich zur Liebe des geliebten Gegenstandes unwissend (ignote) hinwendet, muß irgend welche Erkenntniß desselben haben, weil das ganz Unbekannte nicht geliebt und gefunden und wenn auch dieses, so doch nicht ergriffen wird. Der Satan, der sich oft in einen Engel des Lichts verwandelt, wird einen nach dieser Methode Verfahrenden sehr leicht irre führen. Der Liebende muß sich einen Begriff von dem geliebten Gegenstande machen; bei diesem Geschäfte kann man leicht glauben, Gott gefunden zu haben, während man nur etwas Gott Aehnliches gefunden hat. Ich will Niemanden tadeln; allein das ist mir gewiß, daß Dionysius dem Timotheus das „unwissend Aufsteigen“ nur in dem von mir, nicht in dem von dem Karthäuser angegebenen Sinne anempfohlen habe, durch bloßen Affekt, mit Aufgeben alles Verständnisses (linquendo intellectum). Wer zu Gott aufsteigen will, muß *sich selbst* aufwärts bewegen; diese Bewegung geht zwar in ein ihr unbekanntes Gebiet, strebt jedoch nach der Vereinigung mit dem Gesuchten; sie erfolgt nur mittelst der Kraft des Geistes (in virtute intellectuali); der Affekt vermag sich nicht zu erheben, weil er kein Wissen hat. Wissen und Unwissenheit beziehen sich auf den Verstand, nicht den Willen, wie Gutes und Böses auf den Willen, nicht den Verstand. Wie wir aber uns selbst zur mystischen Theologie erheben können, so daß wir in der Unmöglichkeit die Nothwendigkeit und in der Negation die Affirmation zu unterscheiden vermögen, kann (auf dem Wege des bloßen Affectes) schwer begriffen und Andern mitgetheilt werden; denn jenes Verkosten (Gottes), das ohne die höchste Liebe Gottes nicht eintreten kann, ist in in dieser Welt nicht vollkommen zu erlangen. *Nach meiner Ansicht ist die ganze mystische Theologie das Eintreten in die absolute Unendlichkeit.* Die Unendlichkeit ist die Coincidenz der Gegensätze. Niemand kann Gott *mystisch sehen*, außer in der Finsterniß der Coincidenz, welche

die Unendlichkeit ist. Hierüber werdet ihr mit Gottes Hilfe Ausführlicheres erhalten.“ [1])

Damit ist die Idee, welche in der Schrift: *de visione Dei* ausgeführt wird, und die Entstehung dieser Schrift selbst angedeutet. [2]) Lassen wir über die sinnreiche Art und Weise der Veranschaulichung seiner Idee vom Sehen Gottes, die er wie eine göttliche Eingebung betrachtete, ihn selbst am Schlusse des obenerwähnten Briefes sprechen:

„Doch hierüber (über das Sehen Gottes als der Coincidenz der Gegensätze), werdet ihr Ausführlicheres von mir erhalten unter der Leitung Gottes, was er selbst mir eingegeben hat. Ich habe nämlich dieser Tage an unsern heiligen Vater, den Papst [es ist der gelehrte Nicolaus V., bei dem Cusa im höchsten Ansehen stand] eine Schrift über die mathematischen Complemente gerichtet . . und derselben eine andere über die theologischen Complemente beigefügt, in welcher ich die mathematischen Figuren auf das theologisch Unendliche übergetragen habe. Hier habe ich ein Kapitel eingeschaltet, [3]) in welchem wir aus einem Gemälde des Alles und Jegliches zumal sehenden Gottes, das ich besitze, durch ein für die Sinne anschauliches Experiment zum Verständnisse der mystischen Theologie hingeführt werden, so daß wir

---

1) Cod. latin. monac. 18,711. S. 250.

2) Der Grundgedanke der Schrift schon de conject. I., 13.

3) Von diesem Gemälde ist in der erwähnten Schrift nichts erwähnt; wohl aber ist im letzten (14.) Kapitel die Idee des Sehens Gottes in den Grundzügen, deren Ausführung die Schrift de visione Dei bildet, angegeben: „Der unendliche Kreis umfaßt alle möglichen Bezeichnungen Gottes in sich; die ganze Theologie (Lehre von dem Wesen Gottes) ist wie dieser Kreis, in welchem Eines Alles ist (vgl. de docta ignorantia I., 21). So ist das Sehen in Gott sein Wesen. (Wie Gott das Maß seiner selbst und aller Dinge ist, so ist die Anschauung Gottes durch den Menschen) und das Sehen Gottes in Gott Eines und dasselbe. Daß Gott die Anschauung des Sehenden ist, heißt so viel, als daß Gott Alles sieht. Fragt man, ob er sich im Sehen der Creaturen anders verhält, so ist die Antwort darauf: der unendlichen Gleichheit, dem Maße aller Dinge, kommt nicht das Anderssein zu, sondern nur die Identität. Sich erschauend schaut er zumal alles Erschaffene, nicht in Differenz: sich und Anderes. Das Erschaffene anschauend schaut er sich selbst an. So ist das Schauen Gottes das vollkommenste: die Geschöpfe werden nur vollkommen geschaut im Schöpfer ihrer Ursache, und der Schöpfer schaut in den Geschöpfen sich selbst. Sehen, Schaffen, Denken, Wollen, Thun 2c. sind in Gott Benennungen des unendlichen Kreises (sind identisch).“ Diese Ausführung gibt den Schlüssel zum Verständnisse der Schrift: de visione Dei.

auf das Zuverlässigste wie mit Augen sehen, das unendliche Sehen (infinitum visum) schaue Alles zumal so, daß es zugleich jedes Einzelne besonders schaut ... Diese Schriften werde ich Euch gleich nach ihrer Vollendung zuschicken. Ich gedenke jedoch diese Veranschaulichung, die so schön und so aufhellend ist, zu vervielfältigen. Ich habe einen Maler, der von meinem Bilde eine Copie in wunderbar schöner Ausführung nehmen wird. Diese beabsichtige ich der Schrift (de visione Dei) beizulegen. Alles Wissen könnet ihr auf diesem Wege erforschen (omnia scibilia — venari), hauptsächlich in der mystischen Theologie. Ich habe bis jetzt kein zweckmäßigeres Mittel gefunden, durch welches unsere Gebrechlichkeit sich zu jenem Begriffe, der über unsere Begriffe hinausgeht, verhelfen kann und ich werde nicht ruhen, bis ich das Ganze ausgeführt habe."

Kurze Zeit nach diesem Briefe [1]) erhielten Abt und Brüder zu Tegernsee die Schrift: de visione Dei sammt dem Bilde (daher der andere Titel der Schrift: de icone) mit der schmeichelhaften Widmung: „Ich gebe hiemit Euch, geliebte Brüder! etwas, was ich Euch längst versprochen habe, zur leichten Erfassung der mystischen Theologie. Euch, die, wie ich weiß, der Eifer für Gott beseelt, halte ich für würdig, daß Euch dieser kostbare und überaus reiche Schatz eröffnet werde" [2]). Cusa durchbricht die engen Schranken einer ziemlich befangenen Auffassung über mystische Theologie und läßt uns in das Meer der göttlichen Unendlichkeit in einem Geistesblicke schauen, zu welchem sich zu erheben, den guten Brüdern in Tegernsee freilich nicht geringe Mühe kostete.

Der Hauptinhalt der Schrift ist folgender: Gott ist das absolute Sehen; dieses umfaßt Alles und jedes Einzelne; es ist auf das Einzelne so gerichtet und jedem Einzelnen so nahe, als wäre dieß der einzige Gegenstand seines Sehens; es ist daher die Vorsehung,

1) Die Copien der Briefe aus Tegernsee an Cusa enthalten nie das Datum der Abfassung; diese kann daher nur aus den auf sie sich beziehenden Briefen Cusa's, welche stets mit dem Datum versehen sind, annähernd bestimmt werden. Ein Schreiben des Cardinals d. d. Brixen 12. Febr. 1454 als Antwort auf die Danksagung für die Schrift de visione (cod. latin. monac. 18,711 S. 250) setzt das Vorhandensein der Briefe Bernhard's an Cusa (Cod. lat. mon. 19,697 epist. 136 und 140) voraus, in welcher die Schrift de visione Dei bereits als empfangen erwähnt ist. Hienach fällt die Abfassung in die Zeit zwischen dem Feste der Kreuzerhöhung 1453 und 12. Februar 1854.

2) Nicolai de Cusa opera, ed. Basil. p. 181.

die Liebe, die da antreibt, sich Gott zu nahen und ihm ähnlich zu werden, ein Einflößen und Entflammen der Liebe Gottes und dadurch — das ewige Leben. (4. Kap.)

Indem Gott sieht, gibt er sich uns zu sehen; das Sehen Gottes ist sein Gesehenwerden von uns [1]). Gerne zeigt er sein Antlitz denen, die ihn suchen, ja er wendet es auch von denen nicht ab, die sich von ihm in Sündhaftigkeit wegwenden, denn das Sehen Gottes ist sein Erbarmen, sein unaufhörliches innerliches Ermahnen, zu ihm zurückzukehren. (5. Kap.) — Das Sehen (Antlitz) Gottes ist das Antlitz aller Antlitze, die absolute Wahrheit von allen, die ihn in verschiedener Weise anschauen; in allen wird er daher nur verhüllt gesehen; enthüllt erst dann, wenn wir über alle einzelnen Antlitze hinaus in eine gewisse geheime und verborgene Stille eingehen, in der sich nichts mehr von Wissenschaft und Begriff des Antlitzes findet. Diese Finsterniß ist eben der Beweis, daß wir das wahre Antlitz Gottes, erhaben über alle Verhüllung, schauen. (6. Kap.)

Ist Gott die absolute Wesenheit alles Seins, aller Kunst und Wissenschaft, so hat, wer ihn sieht, Alles; Gott gibt dem, den er gnädig ansieht, sich selbst und mit sich zugleich Himmel und Erde und Alles, was in ihnen ist; ja er gibt den Menschen (hominem) sich selbst (sibi ipsi); ist der Mensch sein eigen, so ist auch Gott sein eigen. Weil dies ganz in die Freiheit des Menschen gelegt ist, so nöthigt Gott den Menschen nicht, sondern erwartet, daß er es erwähle, sich selbst anzugehören, indem er der Stimme Gottes, der Vernunft, Gehör schenkt. (7. Kap.)

Ist Gottes Sehen die absolute Wesenheit, die absolute Ursache alles Seins, so coincidirt in ihm das Universelle mit dem Einzelnen. Wie im einzelnen Menschen der Typus der ganzen Menschheit ist, die als Bildungsprincip den einzelnen Menschen zum Menschen macht, so ist in absoluter Weise Gott der einfachste (nicht zusammengesetzte) hoch über alles erhabene (superexaltatus) Typus, das Urbild, das Bildungsprincip der ganzen Schöpfung, die Wesenheit aller Wesenheiten, welche jeder endlichen

1) Schon de conjecturis I., c. 13 finden wir den Gedanken ausgesprochen: Visio in variis videntibus differenter participatur et visibilium varietas in unitate visus concordanter complicatur, sicut et videntium diversitas in unitate visionis absolute concorditer continetur.

Wesenheit das Sein gibt, das sie hat. Außer Gott kann also nichts sein; sein Sehen = Verursachen durchdringt Alles; er ist über allen Gegensätzen, (Ruhe, Bewegung ꝛc.) Was dem Verstande unmöglich scheint, ist in Gott Nothwendigkeit. Auf diesem Wege wird Gott gefunden; dieß ist das Paradies, dessen umzäunende Mauer die Coincidenz der Gegensätze bildet. Die Pforte bewacht der stolze Verstand; wird er nicht besiegt, so öffnet sich nicht das Thor zum Eingange. (9. Kap.)

Nach dieser Darstellung des Wesens Gottes an sich geht Cusa im Folgenden (10.—16. Kap.) über zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt, ausgehend von dem gewonnenen Begriffe Gottes als Coincidenz der Gegensätze.

An der Schwelle dieser Coincidenz erkennen wir, daß Gott da ist, wo Sehen coincidirt mit Gesehenwerden, Reden mit Schaffen. Würde Gott nicht sehen, wie er sichtbar ist, [in der Sprache der neuern Philosophie: wäre er nicht die Identität von Subjectivem und Objectivem], so wäre er nicht der allmächtige Gott, gleichwie der Mensch, wenn er sehen würde, wie er sichtbar ist, nicht eine Creatur wäre. Das Sein der Creatur ist Gottes Sehen und Gesehenwerden zugleich. Gott denkt den Himmel, die Erde, und sie sind, weil und wie sie Gott denkt. Fragen wir nach dem Verhältniß des Einen und ewigen Gedankens aller Dinge in Gott zu ihrer zeitlichen Entfaltung, so läßt sich dieß veranschaulichen, wenn wir den Gedanken Gottes mit einer Uhr vergleichen. Der Schlag sechs ist nicht eher im Begriffe der Uhr, als sieben oder acht, wiewohl die Uhr eine Stunde nicht bälder schlägt, als wenn es ihr Begriff gebietet. So existiren die Dinge früher oder später, weil sie Gott als nicht früher existirend gedacht hat.

Soferne Gott, der an sich Unsichtbare in allem Sichtbaren gesehen wird, wird er unsichtbar gesehen und soferne er sein Sein Allem mittheilt, das er aus dem Nichts in's Dasein ruft, erschafft er und wird zugleich geschaffen, so daß Gott Alles in Allem ist und gleichwohl von Allem frei und losgelöst, weder erschaffen noch erschaffbar, über die Coincidenz des Erschaffens und Erschaffenwerdens unendlich erhaben und doch so herablassend, weil in Allem — die absolute Unendlichkeit.

Da Gott als die Unendlichkeit Alles umgibt, so ist nichts außer ihm und Alles in ihm ist nichts von ihm Verschiedenes; das Anderssein hat somit seinen Grund weder in Gott noch in sich selbst. Es

ist somit auch nicht der Grund der Verschiedenheit der Dinge; diese rührt daher, daß ein Geschöpf nicht die Unendlichkeit selbst ist, gleichwie im einfachen Socratessein, welches das Alles, was im Socrates ist, umfaßt, das Haupt deßwegen nicht die Füße sind, weil das Haupt nicht das einfachste Socratessein selbst ist.

Als die Unendlichkeit ist Gott auch die Einheit des Werdenkönnens und Wirkenkönnens; alles Seinkönnen ist in Gott die Wirklichkeit; das ist seine actuelle Unendlichkeit. Wenn uns Gott als die bildsame Materie vorkommt, weil er die Form eines jeden ihn Anschauenden annimmt, so zeigt dagegen eine tiefere Auffassung, daß der Gott Anschauende nicht diesem eine Form gibt, sondern daß er in Gott sich anschaut, weil er von Gott empfängt, was er ist. Gott gibt sich aber dem ihn Anschauenden hin und macht sich diesem gleichgestaltet, damit er Gott um so mehr liebe, je ähnlicher Gott ihm erscheint, denn wir hassen ja doch uns selbst nicht.

Weil unendlich, ist Gott das Ziel unserer Sehnsucht; denn eine weit größere Freude empfindet, wer einen Schatz gefunden hat, den er als unzählbar und unendlich erkannt hat, als wer einen zu ermessenden endlichen Schatz entdeckt hat. Das Bewußtsein der Unbegreiflichkeit Gottes steigert unser Verlangen nach ihm.

Als die höchste Liebe ist Gott nothwendig dreieinig: die liebende Liebe, die liebenswürdige Liebe, aus jener gezeugt, und die Verbindung beider; diese in ihrer Einheit schließen alles Anderssein aus, sie sind Gott selbst. Diese Liebe des dreieinigen Gottes ist seine und unsere Glückseligkeit, der Grund unsers Gelangens zur Kindschaft Gottes. (17.—19. Kap.) Vergleichen wir diese Auffassung der Dreieinigkeit mit der mehr mathematisch gehaltenen im ersten Buche der „docta ignorantia“, so ist sie viel tiefer und mehr dem Geiste des Christenthums entsprechend.

Vermittelt wird uns die Kindschaft durch Jesus Christus, von welchem die Kap. 19—25 handeln. Wesentlich Neues zu dem im dritten Buche der „docta ignorantia“ Entwickelten wird uns nicht geboten.

Jesus, der Menschensohn, ist mit dem Sohne Gottes auf die höchstmögliche Weise geeint; diese vollkommenste Einigung der menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes, die als die höchstmögliche Anziehung der menschlichen Natur an die göttliche nicht als ein Aufgehen in dieselbe zu denken ist, ist die einzig mögliche Vermittlung unserer

Vereinigung mit Gott, dem Vater. Die menschliche Natur für sich allein kann diese Vermittlung nicht sein. Nur der mit der göttlichen Natur geeinte Geist Jesu erkennt Alles in Wirklichkeit (actu), was der Mensch erkennen kann, alle vernünftigen Geister sind weit unter ihm.

Jesus ist daher der einzig wahre Lehrmeister der Menschen, durch den wir die Süßigkeit der göttlichen Wahrheit verkosten, der Baum des Lebens, der uns mit sinnlicher Lebensspeise nährt und erquickt, der neue Adam — die Glückseligkeit des Menschengeschlechts. Wir vereinigen uns mit ihm in Glaube und Liebe, Demuth, innerlicher Umgestaltung nach seinem Bilde.

In dem Kapitel vom Tode Jesu (23. Kap.) bespricht Cusa, wie es erklärbar sei, daß Jesus das Leben aus seinem Körper im Tode zurückziehen konnte, ohne daß deßhalb das wahre Leben vollständig von Seele und Körper losgelöst war, nur die Wirksamkeit des Lebens wurde sistirt. In Jesus hat die sterbliche menschliche Natur die Unsterblichkeit angezogen.

Jegliche gute Anlage in uns, alle Keime der Tugend bringt der Einfluß des guten, heiligen Geistes zur Vollkommenheit. Durch die Vielheit und Verschiedenheit der vom Geiste Gottes erleuchteten Geister, durch deren gegenseitige geistige Anregung und Mittheilung wächst die Erkenntniß Gottes und die Sehnsucht nach ihm. So ist Jesus, das Haupt der Geister, die Vollendung der erschaffbaren Natur.

§ 16. Die Schrift: de Beryllo.

Die Schrift: de visione Dei verursachte in Tegernsee große Freude. Nach einem Schreiben Bernhard's an Cusa [1]) fühlten sich die Brüder schon durch die in dem Widmungsschreiben gebrauchten Epitheta: devoti fratres, fratres dilectissimi etc. überaus geschmeichelt, als Zeichen eines Wohlwollens, „das die Herzen fest an das Vaterherz ihres Patrons und Wohlthäters anschließt.“ „Was will die Schrift selbst anders, fährt das Schreiben fort, als liebeerfüllte Seelen in Flammen der Liebe sich nach Oben schwingen lassen, auf dem leich-

1) Cod. latin. monac. 19697 epist. 136. Er ist vor dem Briefe Cusa's an Abt Caspar v. 12. Febr. 1454 geschrieben, da letzterer die Antwort auf einen Theil des in jenem Erbetenen enthält.

ten und einfachen Wege der Liebe zu Gott erheben zur einzigen und unauflöslichen Vereinigung mit ihm? O glückliche Anweisung, die uns zu dem von Allen ersehnten glückseligen Ziele in so leichter Weise hinführt! Und welches ist dieses Ziel? Gott sehen und in seliger Liebe ihn genießen." Bei einem tiefern Eindringen in den Inhalt der Schrift ergaben sich jedoch nicht geringe Schwierigkeiten des Verständnisses, deren Beseitigung Bernhard von einer mündlichen Unterredung mit dem Verfasser bei einem gehofften Besuche desselben erwartet [1]), nachdem auch ein kurzer Brief Cusa's an den Abt [2]), der ohne tiefer einzugehen, die Liebe als den kürzesten Weg zur Vereinigung mit Gott bezeichnet und diese Liebe über die Coincidenz der Gegensätze hinaufstellt, nicht den gewünschten Aufschluß gebracht hatte. Es gehört hieher auch ein Brief Cusa's, in welchem er am Schlusse sagt: „Christus, der uns belehrt hat, die Glückseligkeit bestehe in der Anschauung Gottes, hat damit ausgesprochen, daß, wie wir Alles, was uns ein Sinn zuführt, sehen wollen, so daß das Sehen die höchste Vollkommenheit der Sinnenerkenntniß ist, so auch das Gott Sehen als die höchste Vollkommenheit jede Art und Weise, mit Gott in Berührung zu kommen, in sich begreift [3]). „Nicht Alle, fährt das Schreiben Bernhard's fort, erfassen die Sache und wünschen eine deutlichere Erklärung . . . Und weil ihr Geistesblick stumpf und verworren ist, so bedürfen sie einer Brille, freilich nicht der nächsten besten, sondern einer ganz besonders guten." Die letzten Worte sind eine feine Mahnung an die Vollendung einer andern Schrift, mit dem Titel: de beryllo, welche Cusa den Klosterbrüdern als bereits unter der Feder befindlich bezeichnet hatte. Dieselbe Erinnerung spricht Bernhard in einem andern

1) l. c. epist. 140. Utinam libro (de vis. Dei) taliter uti, qualiter sapit, cum gratia facultas mihi adesset! Sufficeret merito hic solus simpliciano cuique devoto, quamquam curiose ratiocinanti atque subtiliter investiganti quaedam in eodem occurrunt, quae scrutationis aciem aliquantulum turbant, sed non usquequaque, suo tempore Deo dirigente; dum Vestra paternitas reverenda apud nos per dies aliquot morum fecerit, de his collatio copiosior erit habenda.

2) Es ist dies der Brief Cusa's vom 12. Febr. 1454 in cod. latin. monac. 18,711 S. 250, nicht zu verwechseln mit dem Briefe gleichen Datums an Bernhard. Die Beziehung des Inhalts des Briefs an den Abt zu dem Briefe Bernhard's, aus welchem wir eine Stelle ausgehoben haben, ist unverkennbar.

3) l. c. epist. 141, ex Brixina, fer. 2. post Reminiscere (zweiter Fastensonntag) 1454.

Briefe aus dieser Zeit aus [1]); er bittet um einige Schriften, ganz besonders um die „Brille," damit sie über die „docta ignorantia" und Anderes, was Vielen noch dunkel ist, insbesondere hinsichtlich der Coincidenz der Gegensätze, der unendlichen Kugel, ꝛc. Aufschluß erhalten. Allein über der Vollendung dieser Schrift waltete ein besonderes Mißgeschick. Das Jahr 1454 gehörte zu den düstersten im Leben Cusa's; es war reich an bittern Erlebnissen und nahm die Thätigkeit desselben als Bischof beinahe ausschließlich in Anspruch. „Ich widme mich jetzt der Visitation der Kathedralkirche und der Reformation des mir anvertrauten Volkes, so daß bei der kirchlichen Thätigkeit, die mich ganz in Anspruch nimmt, die speculative suspendirt ist [2]). Doch mehr als die Reform der Kathedralkirche lähmte die mit den größten Hindernissen verbundene Reform einiger Nonnenklöster, besonders des von Sonnenburg die schriftstellerische Wirksamkeit; daß die Bösartigkeit meisterloser Nonnen und ihrer Protectoren dem Manne, der aus den schwierigsten Reichstagsverhandlungen als Sieger hervorgegangen war, durch eine Menge von kleinlichen Renitenzen hemmend in den Weg trat [3]), lähmte seinen sonst durch Hindernisse nicht leicht zu beugenden Muth dergestalt, daß er wiederholt auf den Gedanken kam, das bischöfliche Amt ganz niederzulegen und sich in eine stille Zelle des Klosters Tegernsee als einfacher Mönch zurückzuziehen, um der heiligen Muße sich ungestört

1) l. c. epist. 136.

2) l. c. epist. 141.

3) vgl. hierüber das kirchliche Wirken ꝛc. S. 248 ff. Eine Schilderung dieser Schwierigkeiten enthält der Brief Cusa's an Bernhard l. c. epist 161: Ex rebellione Jezabel, (gemeint ist die Aebtissin in Sonnenburg) quae ad curiam appellavit, sorores Clarissae in Brixina factae sunt insolentes atque adeo protervae, quod vix credi posset. In Wiltina Praemonstratenses in via (recta) positi similiter incipiunt retrocedere. Capitulo meo non placet diligentia mea, quia vellent pacem hujus mundi; videntur omnes conspirasse contra propositum meum sanctum; minae crescunt nobilium; princeps dissimulat aut favet adversariis et quia causam reperire nequeunt contra me, submittunt eos, quorum violentia turber; neque clericus reperitur, qui a me in obulo est gravatus neque laicus, sed ob veritatem et justitiam, cui inimicantur, me persequuntur; sed non frangor; quanto plus minantur, tanto fortior sum. Ex Brixina, lunae, post nativitatem Mariae 1454. Der letztere Gedanke wird übrigens limitirt durch Aeußerungen wie folgende im Eingange des eben erwähnten Briefs: Si enim viderem fructum, labor me non retarderet, nam nullibi requies in hoc mundo; sed consumere se ipsum frustra, non est consultum.

hingeben zu können. „Nichts wäre mir lieber, schreibt Cusa an den Abt, als in der Gesellschaft einer in der That so ehrwürdigen Congregation mich der heiligen Muße hinzugeben, wo der Geist in Ruhe und Sammlung sieht, wie lieblich der Herr ist; allein so groß sind meine Sünden, daß ich dessen nicht würdig bin. Täglich wachsen die Beunruhigungen wegen des Worts der Wahrheit. — Der Bote bat um die Zusendung des „beryllus." Ich habe die Schrift noch nicht vollendet; denn durch das sorgenvolle bischöfliche Amt abgehalten konnte ich mich der Schrift nicht ungetheilt, wie es der Gegenstand erfordert, widmen; indeß werde ich nicht zögern, bei gegebener Muße, das Ganze zu Ende zu bringen. Ich schicke einige Bücher und mich selbst ganz und gar und will mich dem frommen Gebete der Brüder empfohlen haben" [1]). Aus der Stelle im Briefe an Bernhard vom Tage nach Mariä Himmelfahrt 1454: „Seid darauf bedacht, daß ich den Eusebius recht bald wieder zurückerhalte, denn ich bedarf das Buch," verglichen mit dem 24ten Kapitel des „Beryllus," in welcher des Eusebius praeparatio evangelica citirt ist, dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß Cusa das 25te Kapitel nicht vor eben erwähnten Datum geschrieben, somit die Schrift, über deren Empfang die bisher benützten Quellen nichts enthalten, wohl noch im Verlaufe des Jahrs 1454 zu Ende gebracht hat. Wir begreifen, warum Cusa von dem unter so vielen Störungen verfaßten Buche entschuldigend am Schlusse beifügt, es sei ein liber minus bene digestus [2]).

Was ist nun Tendenz und Inhalt der Schrift?

Da Cusa auch aus den Briefen aus Tegernsee ersehen hatte, daß das richtige Verständniß des Princips von der Coincidenz der Gegensätze mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, so veranschaulicht er in den Kapiteln 7—9 das Princip von der Coincidenz des Größten und Kleinsten mittelst geometrischer Figuren ähnlich wie de docta ignorantia I., c. 11—17. Nachdem auf diese Weise der Blick des geistigen Auges durch Aufsetzen dieser Brille (Anwendung des erwähnten Princips) zum deutlichern Sehen geschärft ist [3]), hält er mit so

1) l. c. epist. 151. Ex Brixina, altera Assumtionis 1454. Den gleichen Wunsch spricht er in einem Briefe an Prior Bernhard (l. c. epist. 152) von demselben Datum aus.

2) de beryllo c. 38.

3) Si intellectualibus oculis intellectualis beryllus, *qui formam habeat*

geschärftem Auge eine Revue über die alten Philosophen, um nachzuweisen, einerseits, daß sie in den wichtigsten Fragen der Philosophie gerade deßhalb nicht recht gesehen haben, weil ihnen das wahre aufhellende Princip fehlte, andererseits, wie weit sich ein jeder derselben der Wahrheit genähert habe. Deutlich spricht sich Cusa hierüber im Eingang der Schrift aus: „Wer meine verschiedenen Schriften liest, wird finden, daß ich mich viel mit der Coincidenz der Gegensätze beschäftigt habe, die ich nach der Vernunftanschauung, welche über der Verstandeserkenntniß steht, darzustellen bemüht war. Um nun dem Leser einen klaren Begriff zu geben, will ich ein Bild und eine Versinnlichung [er meint eben das Bild von der Brille] anführen, durch welche auch ein Schwächerer im höchsten Gebiet des Wissens eine Stütze und Direction erhalten wird. Ich will einige der wichtigern Ansichten der bedeutendsten Philosophen in schwierigen Materien beifügen, so daß Jeder mittelst jenes sinnlichen Bildes zur Vernunfterkenntniß erhoben selbst beurtheilen kann, wie weit sich ein jeder derselben der Wahrheit genähert habe“ [1]). Wir haben also in dieser Schrift nicht so fast eine Weiterentwicklung des System's nach dieser oder jener Seite hin als vielmehr eine Zurechtsetzung mit der alten Philosophie zu erwarten [2]).

Fassen wir die geschichts-philosophische Ausführung in ihre Hauptmomente zusammen, so sind es Folgende:

Der Blick durch die Brille der Coincidenz des Größten und Kleinsten zeigt uns 1) Gott, das oberste Princip, als untheilbar, weil der denkbar größte und kleinste Winkel, der aus einer Linie, deren einer Theil sich unter einem Winkel über die gerade Linie erhebt, nicht irgend ein bestimmter Winkel ist, sondern mit der einfachen geraden Linie zusammenfällt. (Kap. 7 und 8.) Eben daraus erhellt, daß Gott 2) unsichtbar, ewig und durch nichts Erschaffenes zu erschöpfen ist; denn auf der geraden Linie lassen sich keine Winkel unterscheiden, und zu einem ganz spitzigen oder ganz stumpfen

---

maximam pariter et minimam, adaptatur, per ejus medium attingitur invisibile omnium principium. De beryllo cap. 2.

1) l. c. cp. 1.

2) Es gehört hieher auch eine Aeußerung Cusa's in einem Briefe an Bernhard (d. d. altera die Assumtionis 1454. epist. 152). Librum de Beryllo nonum complevi, indiget enim longa explicatione, *ut videatur praxis in aliorum dictis*.

Winkel läßt sich aus dem Princip, das alle Winkel setzt, immer ein noch spitzigerer oder noch stumpferer hinzusetzen und hinzudenken. (Kap. 9.) So hat der große Dionysius Gott richtig aufgefaßt. (Kap. 10.) Aus dem Gesagten erhellt ferner, daß Gott 3) das absolute Maß von Allem ist, dem eben so sehr der Name aller Dinge als auch keines Dinges zukommt, was Plato (im Parmenides) und Dionys richtig erkannt haben. Plato und Anaxagoras haben Gott dem Gesagten zufolge richtig 4) die Einheit genannt, die über alle Vielheit und Theilung erhaben, das Princip und die Wahrheit aller Dinge ist, die eine Aehnlichkeit von ihr sind, wie jeder gegebene Winkel im Anderssein die Aehnlichkeit des Urbilds des Winkels ist. (Kap. 11—13.) 5) Wenn Plato Gott einen König nennt, als den lebendigen Complex der ganzen göttlichen Weltordnung, wenn Aristoteles die Ideen Plato's negirt, jedoch die Urbilder aller Dinge in die erste bewegende Ursache von Allem legt, wenn die christlichen Theologen die Ideen den göttlichen Willen nennen (den Willen der obersten Vernunft, der die Vernunft selbst ist, können wir füglich Urbild nennen), so sind alle diese Auffassungen nur dasselbe, was du durch unsere Brille siehst, nämlich: die Wahrheit, die sich an und für sich, weil sie Alles ist, was sein kann, nicht participiren läßt, gibt durch Verähnlichung mit ihr allen Dingen das Sein (Kap. 15, 16), wie an dem seiner Wesenheit nach untheilbaren (mathematischen) Punkte die Linien, Flächen und Körper, (die Linie kann nicht in eine Nichtlinie getheilt werden 2c. 17. Kap.) oder wie der Körper mittelst der Seele an der Thätigkeit der obersten geistigen Kraft, der Vernunft, participirt. (Kap. 18.) Die Art und Weise dieses Participirens näher in's Auge fassend, findet Cusa einen besonders günstigen Anlaß, den Werth seiner Brille in's rechte Licht zu stellen. Er sagt: Kann man nicht etwa annehmen, die Wesenheit (Gottes) nehme ein Mehr oder Weniger in sich auf? [1]) Ich erwiedere hierauf: Die Wesenheit an und für sich (secundum se) hat kein Mehr oder Weniger, wohl aber im Verhältniß zum Sein und zu ihrer Thätigkeitsäußerung, zufolge der Disposition der sie aufnehmenden Materie, so daß nach

1) Die ganz unrichtige Interpunction des Textes: Diceres forte visum Berylli, praesupponere essentiam, recipere majus et minus, verwirrt den Sinn; es muß nach dem ganzen Zusammenhange also interpungirt werden: diceres forte, visum Berylli praesupponere, essentiam recipere majus et minus etc.

Avicenna in solchen Menschen, die göttlichen Verstand und Wille haben, Gott zu wohnen scheint. Aristoteles gelangt auf diesem Wege zur Erkenntniß des Urprincips, indem ihn das Participiren in verschiedenen Stufen nothwendig zu dem absolut Ersten führt, wie die verschiedenen vorhandenen Wärmegrade zum Feuer als ihrem Princip. Auch Albert (der Große) sucht auf dem gleichen Wege, von den verschiedenen Wesen und Intelligenzen aufsteigend, das Urprincip als den Urgrund alles Seins und Erkennens. Er vergleicht die göttliche Vernunft, welche die geistigen Naturen erleuchtet, mit dem Sonnenstrahle, der an sich und ehe er in den Luftkreis eindringt, universell und einfach ist; denn von der Oberfläche der Körper aufgenommen bewirkt er die verschiedenen Farben, je nach der Disposition der Körper. Avicenna bedient sich des Bildes vom Feuer und seiner verschiedenen Seinsweise vom Aether angefangen, bis es im Steine nur noch ein ganz verdunkeltes Sein hat. (Kap. 20.)

Nach Aufzählung dieser Auffassungsweisen fährt Cusa in sehr bezeichnender Weise also fort: „Diesen Allen und allen Schriftstellern, die ich kennen lernte (quotquot vidi scribentes) fehlte die Brille. Wären sie fest und beharrlich dem großen Dionysius gefolgt, sie hätten das Princip alles Seins klarer erkannt und ihre Commentare über ihn hätten sich mehr seinem Sinne und Geiste genähert. Sobald sie aber zur Vereinigung der Gegensätze kommen, legen sie den Text dieses göttlichen Lehrmeisters disjunctiv aus. Es ist etwas Großes, den Geist fest auf die Vereinigung der Gegensätze gerichtet zu halten. Wissen wir gleich, daß es so sein müsse, so fallen wir doch, wenn wir uns der discursiven Verstandesauffassung zuwenden, wieder aus der Rolle und suchen für eine uns ganz gewisse Vernunftanschauung, die über dem Verstandesgebiete ist, Gründe der Reflexion anzuführen; wir fallen vom Göttlichen zum Menschlichen herab und führen unsichere nichtige Reflexionen an. Das begegnet Allen nach Plato, in seinen Briefen, wo er über das Schauen der ersten Ursache Einiges vorausschickt. Willst du die ewige Weisheit, das Erkenntniß-Princip erkennen, so setze die Brille auf und du wirst es durch die Einheit des Größten und Kleinsten erkennbar finden [also nicht auf dem Wege des Mehr oder Weniger]. Mittelst des Bildes von den Winkeln ist es dir dann leicht, in den spitzen Winkeln das Bild der einfachen, durchdringenden geistigen Naturen (Engel), dann

in den stumpfen Winkeln wieder geistig mehr stumpfe bis zu den stumpfesten zu erkennen." (Kap. 21.)

6) Wie sieht man (durch unsere Brille) das dreieinige Princip? Ich antworte: Das Princip (die schaffende Macht) ist untheilbar; durch alle Arten seiner getheilten Wirkungen kann es selbst nicht getheilt werden: Im Wesen der vollkommensten Untheilbarkeit liegt aber die Einheit als die Quelle der Untheilbarkeit, die Gleichheit als die Untheilbarkeit der Einheit und die Verbindung als die Untheilbarkeit der Einheit und Gleichheit. (Folgt Veranschaulichung durch geometrische Figuren.) Cusa geht dann auf eine Darstellung der Spuren von Trinität bei Plato und Aristoteles ein, wornach bei Plato der Sohn Gottes ein Geschöpf ist, gleichsam ein Vermittler zwischen der ersten Ursache und der Sinnenwelt, der Vollzieher des göttlichen Willens, die allgemeine Bewegung, das Instrument für diesen Vollzug, und schließt den geschichtlichen Excurs, der ein Seitenstück zu de docta ignorantia II., Kap. 8. 9. 10. bildet, mit den auf diese Stelle hinweisenden Worten: „Ueber diese drei Arten des Seins erinnere ich mich in der „docta ignorantia" Einiges gesagt zu haben." Wenn er sich dort schon im Geiste seines Systems mit Entschiedenheit gegen jene pantheistischen Ansichten ausspricht, so geschieht es jetzt mit besonderer Hervorhebung der freiesten göttlichen Willensbestimmung. „Zu beachten ist nur, daß die Annahme einer erschaffenen universellen Vernunft oder einer universellen Weltseele zur Erklärung des platonischen Participirens (aller Dinge am göttlichen Sein) nicht nothwendig ist. Alle Weisen des Seins werden hinlänglich erklärt durch das dreieinige Princip, das absolut und über alle Dinge erhaben (super exaltatum) ist, nicht beschränkt wie die Natur, die mit Nothwendigkeit wirkt; es ist vielmehr das Princip der Natur selbst; es ist daher übernatürlich, frei, mit Freiheit Alles erschaffend. Was aber durch freien Willen entsteht, besteht in soweit, als es dem Willen conform ist; seine Form ist die Intention des Wollenden (imperantis). Die Intention aber ist die Aehnlichkeit des Intendirenden; sie ist mittheilbar und läßt die Aufnahme in einem Andern zu. Jedes Geschöpf ist demnach eine Intention (Absicht) des allmächtigen Willens. Weder Plato noch Aristoteles haben dies erkannt; unstreitig meinte Jeder von ihnen, die schöpferische Vernunft wirke Alles nach der Nothwendigkeit der Natur; daraus folgten alle ihre

übrigen Irrthümer. Denn wiewohl Gott nicht per accidens wirkt, wie das Feuer durch die Wärme, wie Avicenna richtig bemerkt, (seine Einfachheit läßt kein Accidens zu), und er somit durch seine Wesenheit zu wirken scheint, so wirkt er deßhalb doch nicht wie die Natur oder ein durch den Befehl der Obern in Bewegung gesetztes Instrument, sondern durch seinen freien Willen, der seine Wesenheit ist. Wohl sah Aristoteles in seiner Metaphysik ein, daß Alles im Urprincip es selbst ist; allein er beachtete nicht, daß dieses Urprincips Wille nichts von seiner Vernunft und Wesenheit Verschiedenes ist." (Kap. 22. 23.) Cusa schließt diese Ausführung wieder mit dem Hinweise auf seine Auffassung: „Willst du über das Urprincip eine allumfassende Einsicht haben, so betrachte in jedem Erschaffenen, von wem es ist, was es ist und seine Verbindung und erkenne mittelst der Brille des Größten und Kleinsten das Princip alles Erschaffenen, und du wirst als dieses die Trinität erkennen." (Kap. 24.)

Aristoteles nimmt drei Principien an, die als einander entgegengesetzt sich in der Substanz befinden: Materie, Form und Privation. Allein durch die Annahme, die Principien seien einander entgegengesetzt, erkannte er das dritte nothwendige Princip nicht, weil er glaubte, daß Gegensätze in Einem und Demselben nicht coincidiren können, da sie sich ausschließen. Unsere Brille gibt uns einen schärfern Blick; mittelst ihrer sehen wir, daß die Gegensätze in dem Princip der Verbindung (in principio connexivo), bevor sie in Gegensätzlichkeit heraustreten, gleichsam als Minimen der Gegensätze coincidiren, wie z. B. kleinste Wärme und kleinste Kälte, kleinste Trägheit und kleinste Schnelligkeit. Der kleinste spitze und kleinste stumpfe Winkel ist der rechte; in ihm coincidiren die spitzen und stumpfen Winkel, bevor sie dieses werden. So hätte Aristoteles sein Princip der Privation fassen sollen, als Privation der Contrarietät, was positiv ausgedrückt das Princip der Verbindung (nexus) ist, das aus dem hl. Geiste, dem Geiste der Verbindung, den die alten Philosophen nicht kannten, hervorgeht. (Kap. 25.) Da demnach in dem einen Gegensatze das Princip des andern enthalten ist, so gehen die Gegensätze in einander über und haben ihr gemeinsames Subject (= Substrat). Leiden geht über in Handeln; so erleidet der Schüler Bildung, um später selbst Lehrer und Bildner zu werden. Auch diese Wahrheit lehrt uns unsere Brille, instructiver als Aristoteles. (Kap.26.)

7) Was ist die Substanz, die Besonderheit des Seins? Aristoteles gibt sich viele Mühe, diese Frage zu lösen mittelst der Erörterung über die Ideen und deren Verhältniß zur Wirklichkeit, was Cusa des Nähern stets kritisirend anführt, um zuletzt zu der Behauptung zu gelangen, die Substanz der Dinge zu erkennen, sei unmöglich. Man kann wohl von einem bestimmten Maße sagen, es sei ein Sextar, weil es ist, was zum Sein des Sextar gehört. Warum dieser aber so und nicht anders geformt ist, ist damit nicht erklärt; man entschließt sich am Ende am Vernünftigsten zu der Lösung: so hat eben die Obrigkeit es bestimmt, der Wille des Fürsten hat Gesetzeskraft. Eben so gibt es auch dafür, warum der Himmel Himmel, die Erde Erde, der Mensch Mensch ist, keinen andern vernünftigen Grund, als weil der, welcher dieses Alles erschaffen, es so gewollt hat. Weiter forschen ist thöricht. Da Gott der Schöpfer die höchste Vernunft und sein Wille zugleich die höchste Vernunft ist, so ist, was sein Wille erschaffen hat, [1]) auch aus der Vernunft hervorgegangen. (Kap. 28, 29.) Wie kommen wir überhaupt zu dem Begriff von Substanz? Unser Geist kann sich bei seinem Erkennen von dem Bilde (imaginatione) nicht ganz frei machen. Er nimmt daher bei seinen Begriffen, die mathematischer Natur sind, Figuren an, von denen er sich ein Bild macht (quas imaginatur) als substantielle Formen des Seins, [2]) mittelst deren er dann seine Erwägungen anstellt; sie sind einfacher, als die Sinnenerkenntniß, von allen sinnlichen Qualitäten befreit. Mit diesen unzerstörlichen Figuren (Bildern) glaubt er dann alles Erkennbare erfassen zu können. Und so nimmt er dann ein substantiales Element an als Einheit und mehrere Substanzen als Zahlen. Nach dieser Betrachtungsweise könnten wir die Untheilbarkeit als das Wesen der Substanz bezeichnen, weil mit dem Aufhören der Untheilbarkeit auch keine Substanz mehr übrig bleibt. Es wäre dieß zwar nur ein negatives Princip, das aber gleichwohl wie der unnennbare Gott alle Klarheit eben so weit übertrifft, als ein unergründlicher Schatz mehr Werth hat, als ein solcher, der zuletzt ein Ende nimmt und sich berechnet läßt. (Kap. 30.) Uebrigens bleiben wir nur bei dem Gedanken stehen, daß die Schöpfung die Absicht

---

1) Statt: in quod voluntate factum est ist zu lesen: *id* quod etc.

2) Der Zusammenhang und die grammatische Construction fordern, daß statt: ut substantiales esse formas gelesen werde: ut substantiales *essendi* formas und, nach einigen Zeilen, statt: quidam — *quiddam*.

(intentio) des Schöpfers ist, so ergibt sich uns: diese Absicht ist ihre wahreste Wesenheit (verissimam quidditatem esse), gleichwie wir die Wesenheit einer Rede aus der Intention des Redenden erkennen. Das in die Sinne fallende Geschöpf ist wie ein Wort des Schöpfers, in welchem seine Absicht enthalten ist. Haben wir diese erfaßt, so können wir die Wesenheit und sind zufrieden. (Kap. 31.)

8) Im Folgenden geht Cusa auf die Lehre über Realismus und Nominalismus ein, um auch hier bei den alten Philosophen einen Defect aufzuweisen. Plato nimmt eine einfache, unzerstörliche reale Wesenheit (quidditas) des Kreises an, die nur durch die Vernunft erkannt werde, während aus dem Kreise, wie er benannt, definirt, gezeichnet oder auch gedacht wird (mente concipitur), sein Wesen nicht erkannt werde. Diese Betrachtungsweise trug Plato auch auf alles Andere über. Hätte Plato beachtet, daß unser Geist als Abbild des göttlichen eine Gedankenwelt in Aehnlichkeit mit der realen Welt, die das Werk Gottes ist, aus sich hervorbringe (vgl. Kap. 6), so hätte er gefunden, daß auch der mathematische Kreis ein Erzeugniß des menschlichen Geistes ist, der diese seine Erzeugnisse auf eine wahrere Weise in sich hat, als sie außer ihm sind. Das Bild (figura) des Hauses ist wahrer und reiner im Geiste des Baumeisters, als in dem aus Holz ꝛc. erbauten Hause. Deßhalb ist aber das erbaute Haus nicht in wahrerer Weise im Geiste des Baumeisters, wohl aber das Bild, der Begriff des Hauses. Denn dieser ist zum wahren Sein des Hauses erforderlich, welches ein sinnlich wahrnehmbares wird [1]) wegen des Zweckes, für welchen es erbaut wird; es kann daher keinen abgesondert existirenden Begriff von ihm geben (non potest habere speciem separatam), wie Aristoteles richtig erkannt hat. Wiewohl daher Bilder der Kunst ꝛc., Zahlen und alle derartige Verstandesdinge, die nicht in der Wirklichkeit vorkommen, (carent natura) auf wahrere Weise in ihrem Princip, dem menschlichen Geiste, existiren, so folgt daraus nicht, daß alle Sinnenwesen (omnia sensibilia), zu deren Wesen es gehört, daß sie sinnlich wahrnehmbare Wesen sind, auf eine wahrere Weise im Geiste, als in der Sinnenwelt existiren. Plato scheint daher nicht richtig geurtheilt zu haben, wenn er deßhalb, weil er einsah, daß die Begriffe der reinen Mathematik (Kreis ꝛc.) auf wahrere Weise in unserem Geiste existiren, meinte, dieselben müßten

1) statt: quae *sit* ist nach dem Zusammenhange zu lesen: quae *fit*.

noch ein anderes wahreres Sein haben, über unsern Geist hinaus (supra intellectum). Richtig hätte er geurtheilt, wenn er gesagt hätte: wie die Bilder menschlicher Kunst wahrer in ihrem Princip, dem Geiste sind, als in der Materie, so sind die Bilder (Gestaltungen) des Naturprincips, welche natürlicher Art sind, z. B. das Feuer, wahrer in ihrem Princip, als außerhalb desselben. Bei dieser Auffassung hätten die Pythagoräer und alle Andern die Begriffe der Mathematik, die Zahlen und andern Erzeugnisse unsers Geistes, die nur in der Weise existiren, wie wir sie denken, nicht für Substanzen und (Real-) Principien der sinnlichen Dinge, sondern nur für Verstandesdinge (entia rationis) gehalten, deren Schöpfer wir sind. Alles, was durch uns nicht hervorgebracht werden kann, ist auf eine wahrere Weise in der Sinnenwelt, als in unserm Geiste, wie z. B. das Feuer. Dagegen hat das Feuer sein wahreres Sein in seinem Schöpfer, weil in seiner adäquaten Ursache. Wiewohl es in dieser nicht mit den sinnlichen Qualitäten existirt, die wir in ihm wahrnehmen, so ist es deßhalb doch in ihr in wahrerer Weise, wie die herzogliche Würde in der königlichen in wahrer Weise existirt, wenn sie auch hier nicht mit der Ausübung der Würde verbunden ist. Das Feuer hat in dieser Welt seine Eigenthümlichkeiten, mittelst welcher es auf andere Sinnenwesen seine Wirksamkeit ausübt; da es diese in Rücksicht auf die andern Sinnenwesen hat, so gehören sie nicht zu seinem Wesen schlechthin. (Kap. 32.)

9) Es fragt sich, wie die Ideen, die nicht entstehen und nicht vergehen (außer im Accidens), als die unzerstörlichen Abbilder der unendlichen göttlichen Vernunft zu denken seien, wie es zu fassen sei, daß diese Vernunft in jeder Idee sich abspiegele. Cusa antwortet hierauf: nicht wie Ein Bild in vielen Spiegeln, sondern wie die Eine unendliche Größe in vielen endlichen Größen und zwar in jeder in ihrer Totalität, und veranschaulicht dieß an dem Verhältniß des Begriffs des Dreiecks zu jedem möglichen gegebenen Dreieck, in welchem jener Begriff stets wiederscheint. Die Idee ist daher die Specification der Gattung und ihrer Differenz. Sie verbindet die Differenz mit der Gattung und gibt so einer Sache die Totalität ihres Seins. Die Idee ist wie die Harmonie differenter Töne, die wesentliche Substanz eines bestimmten Gesangs oder einer bestimmten Musik. Alle Ideen stammen daher aus der substantiellen, vollkommenen Aehnlichkeit mit der ewigen Vernunft; die schöpferische Vernunft offenbart sich gewissermaßen in ihnen.

Die Idee ist ein Wort oder eine Absicht dieser Vernunft, die sich so oder so specifisch manifestirt; sie macht das Wesen des Individuums aus. Deßhalb pflegt jedes Individuum das auf seiner Idee beruhende Sein aufs Höchste, wendet alle Sorgfalt an, daß es dasselbe nicht verliere; es zu bewahren ist ihm das süßeste, das innigste Verlangen. (Kap. 33—35.)

10) Cusa schließt mit Hervorhebung des Werths und des Ziels der Sinnenerkenntniß und alles Erkennens überhaupt.

„Mit Recht sagt Aristoteles im Eingange zu seiner Metaphysik: alle Menschen haben ein natürliches Verlangen nach Erkenntniß; er weist dieß am Gesichtssinne nach, den der Mensch nicht allein zum Arbeiten hat, sondern zunächst zum Erkennen, weil er uns viele Unterschiede angibt. Es hat also der Mensch Sinn und Verstand nicht nur zur Erhaltung seines Lebens, sondern zum Erkennen. Das Erkennen ist wichtiger und von edlerer Art; denn es hat ein höheres, unvergängliches Ziel. Und da oben gesagt wurde, die göttliche Vernunft habe Alles erschaffen, um sich selbst zu offenbaren, wie der Apostel Paulus im Briefe an die Römer schreibt, in der sichtbaren Welt werde der unsichtbare Gott erkannt, so ist der Zweck der sichtbaren Welt der, daß in ihr die göttliche Vernunft, die Schöpferin des Weltalls, erkannt werde. Fragst du also bei irgend einem Sinnenwesen, warum es so oder so sei oder sich verhalte, so gilt die Eine Antwort: weil die göttliche Vernunft sich der Sinnenerkenntniß offenbaren wollte, auf daß sie auf sinnliche Weise erkannt werde. Fragst du z. B., warum in der Sinnenwelt so viele Gegensätze sind, so ist die Antwort: weil Gegensätze neben einander gestellt, sich gegenseitig beleuchten, einer die Erkenntniß des andern ist. Nachdem Anaxagoras die Vernunft (νοῦς) als das Princip und Ursache der Welt bezeichnet hatte, jedoch bei erhobenen Zweifeln wieder andere Ursachen als die Vernunft angab, wurde er sowohl von Plato im Phädon, als auch von Aristoteles in der Metaphysik getadelt, als wäre es seine Ansicht, die Vernunft sei das Princip des Universums, nicht aber des Einzelnen. Es befremdet mich, daß die Fürsten der Philosophen, wenn sie Anaxagoras hierin tadelnswerth nannten und wegen des Princips unter sich übereinstimmten, selbst andere Ursachen (zur Erklärung des Einzelnen) aufsuchten, so daß sie darin, worin sie Anaxagoras tadelten, selbst im Irrthum befunden werden. Das ist offenbar eine Folge ihrer bösen Voraussetzung, indem sie die Nothwendigkeit dem Urprincip wie eine

Last auflegten (imposuerunt). Hätten sie in ihren Forschungen das wahre Princip des Universums, von dem wir gesprochen, erkannt, so hätten sie die Eine und wahrste Lösung aller Zweifel gefunden. Was will z. B. der Schöpfer, wenn er aus dem Dornstrauche die schöne, wohlriechende Rose entstehen läßt? Was anders, als daß die staunenswerthe göttliche Vernunft in diesem Worte sich offenbaren will, seine Weisheit und Vernunft, die Schätze seiner Herrlichkeit! Noch klarer offenbart er diese im Vegetabilischen, aus dem die Rose entsteht; noch klarer im vernünftigen Leben, das die ganze Sinnenwelt beleuchtet und durchforscht. Wie glorreich muß der Herrscher sein, der durch das Gesetz der Natur Allem gebietet, Alles erhält in der unzerstörlichen Art, die überzeitlich ist und in den Individuen zeitlich. Alles entsteht, bewegt sich und wirkt, was das Gesetz der Natur befiehlt; Kraft und Leben dieses Gesetzes ist nur die göttliche Vernunft, der Schöpfer des Alles. Diesen zu erkennen, von der Sinnenerkenntniß stufenmäßig aufsteigend bis zur reinen Vernunftanschauung, ist das höchste Ziel der Schöpfung und unser volles Genüge, wie es das Evangelium in den Worten angibt: „auf daß geschaut werde der Gott der Götter in Sion in der Majestät seiner Herrlichkeit; das ist die Enthüllung des Vaters, in dem unser ganzes Genüge ist“. Diese Enthüllung (ostensio) in ihrer ganzen Fülle ist die Kindschaft Gottes“ (wie sie in der Schrift de filiatione aufgefaßt ist). (Kap. 36. 37.)

§ 17. Die Schrift: de Possest.

Diese Schrift, die für das System Cusa's von großer Bedeutung ist, schließt sich ziemlich enge an die de visione Dei an. Sie ist ein Gespräch zwischen Bernhard, einem Abte Johann und dem Cardinal, das uns an den Wohnsitz des Letztern, also nach Brixen versetzt. [1]) Daß Bernhard der Prior von Tegernsee ist, geht aus den Worten des Abts Johann im Eingange des Gesprächs: „Mich hat er schon

1) *Bernardus.* Cum nobis concedatur *colloquendi Cardinalem* dudum optata facultas, nec ei sit onerosum, conceptum diu pensiculatum propalare, velis oro, mi Abba Johannes, aliqua ex studiis ejus ipsum excitandi gratia proponere. Provocatus indubie grata nobis reserabit. *Johannes.* Audivit me jam saepissime; si quid moveris tu, ipse citius occurret, cum *te placido vultu respiciat et deligat.*

oft gehört; wenn aber Du die Anregung gibst, wird er schneller entgegen kommen, da er Dich gerne sieht und lieb hat," verglichen mit der Hinweisung auf die Schrift de Icone (de visione Dei), [1]) als auf eine, Bernhard hinlänglich bekannte Schrift mit großer Wahrscheinlichkeit hervor. Auch Abt Johann ist nach Obigem eine dem Cardinal längst bekannte Persönlichkeit, vielleicht Abt eines von Tegernsee nicht sehr entfernt gelegenen Benedictinerklosters, der sich mit Bernhard auf Besuch bei dem Cardinale befand.

Wenn schon diese äußern Gründe uns an die Schrift de visione Dei erinnern, so weisen noch in höherem Grade innere Gründe auf eine sehr enge Beziehung der in Frage stehenden Schrift zu de Visione hin. Wir haben oben gesehen, daß diese Schrift für ihren nächsten Leserkreis manches Unverständliche, ja wohl gar Befremdende enthielt. Erinnern wir uns nur an den Gedanken (10. Kap.), daß Gott invisibilis videtur und ebendaselbst an die noch kühnere Ausdrucksweise: videris, Deus meus, *creare te ipsum*, sicut vides te ipsum, ein Anklang an die verwandte Stelle in docta ignorantia II., 2: ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut *Deus creatus*, und wir werden es erklärlich finden, daß die Brüder in Tegernsee, bei denen wir doch ein tieferes Eingehen in die Grundanschauungen des cusanischen Systems vermissen, über Manches nicht in's Klare zu kommen vermochten. Die Worte im Eingange der Schrift: „Cardinal, Ihr habt vielleicht einen Zweifel, da ihr so nachdenklich seid. Machet mich zum Genossen eurer Studien! Johann. Wir haben allerdings Zweifel, die Du, wie wir hoffen, lösen wirst.

1) *Bernardus.* si adhuc de aenigmatibus dicenda tibi aliqua post multa et varia in opusculis et sermonibus tuis facta occurrunt, adjicias, nam intellectum abunde ad Theologiam manuducunt. *Card.* Placet; quoniam plurimum difficile est videre, quomodo unum omnia, quod essentialiter in omnibus, ad hoc quaerantur clariora aenigmata, cujus tamen *in libello Iconae* satis conveniens ponitur aenigma. Sicut enim Deus omnia et singula simul videt, cujus videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est. de Possest, p. 263. Es ist also das Bild von Gott gemeint, welches dem Beschauer von jeder Richtung aus betrachtet den Blick zuwendet. Die folgenden Worte: Homo enim simul et semel in aures omnium et singulorum ipsum audientium verbum immittit; sic Deus, cujus loqui est creare, simul omnia et singula creat — weisen auf das Bild des Predigers hin, der zugleich dasselbe Wort zu der ganzen Gemeinde und zu jedem Einzelnen redet; de vis. Dei c. 10.

Bernhard wird sie Dir, wenn es beliebt, vortragen" — deuten bestimmt darauf hin, der Zweck der Schrift sei die Besprechung einiger Bedenken gegen diese oder jene Aufstellungen Cusa's; daß aber einige dieser Bedenken speciell gegen einzelne Ausführungen in de Visione Dei gerichtet sind, wird sich aus der Angabe des Inhalts ergeben. Daraus folgt, daß die Schrift bald nach der eben erwähnten geschrieben sein muß. Anklänge an den Ideenkreis von de Visione Dei sind Stellen, wie folgende: Ducit hoc nomen (Possest) speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in *mysticam visionem*, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti Dei initium; [1]) in *caliginem umbrosam* pervenit inquisitor; [2]) ubi videtur Deus in *caligine* .... Haec *visio in tenebris* est, ubi occultatur ipse Deus, absconditus ab oculis omnium sapientium. [3])

1) Bernhard ist zwar damit einverstanden, daß Cusa die bekannte Stelle im Römerbriefe: „„Das Unsichtbare von Gott, seine ewige Macht und Gottheit ist seit der Schöpfung der Welt durch Betrachtung seiner Werke so erkennbar, daß sie nicht zu entschuldigen sind"" (1, 20), ganz wie im 12. Kapitel de visione Dei dahin auslegt, eine denkende Betrachtung über das unmöglich aus sich selbst bestehende Sichtbare führe uns nothwendig zu der Idee der Ewigkeit und Allmacht Gottes, hält aber dieß für eine noch dürftige Erkenntniß des ganzen und reichen Wesens der Gottheit (videtur Paulus *parum* per hoc aperire de Dei desideratissima notitia). Um nun nachzuweisen, daß die Worte des Apostels einen reichen Inhalt haben, geht Cusa auf eine Idee zurück, die er schon in „docta ignorantia" ausgesprochen und auch de visione Dei c. 15 erläutert hatte, daß nämlich Gott die absolute Möglichkeit, das absolute Seinkönnen ist, mit welchem die Wirklichkeit coincidirt, alles mögliche Sein in voller Wirklichkeit [4]) und gelangt zu dem Satze, daß die absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und Verbindung beider gleichewig und somit in Gott Eines sind; er ist das Seinkönnen, *Possest*, *omnipotens*, der Alles Könnende, Gott allein ist, was sein kann. Gegen den Einwurf, daß

1) de Possest, S. 252.

2) ibid, S. 256.

3) l. c., S. 266.

4) de docta ignorantia I., 2. 4. II., 1, verglichen mit der Widerlegung des Begriffs einer absoluten Möglichkeit im Creatürlichen II., 8.

[illegible] es sei was es sein kann,
[illegible] alles das wirklich ist, von
[illegible] kann, was von keinem
[illegible] kann, aber sie ist nicht
[illegible] anders sein, als sie in
[illegible] könnte größer oder kleiner
[illegible] richtigen Verständnisse
[illegible] Dei und an mehreren
[illegible] videris creare te ipsum;
[illegible] kann, so ist Gottes
[illegible] Schöpfung keineswegs
[illegible] Menschen hervorgehen
[illegible], jede Creatur in eine
[illegible] Und wenn von Gott
[illegible] selbst de docta igno-
[illegible] lehre die Ewigkeit des
[illegible] Kapitel den Sinn
[illegible] (complicatio) von Allem in
[illegible] von Allem in sofern,
[illegible], die immerhin noch eine
[illegible] ließe sich von der Aus-
legung [illegible] Stelle: „Erschaffen und
Erschaffenwerden [illegible], als daß Gott sein Sein
allen Dingen [illegible] in Allem ist und doch von
Allem frei (absolutus) [illegible] von allem Geschöpf-
lichen bei diesem [illegible] frei bleibe, ist nicht näher
angegeben. Näher [illegible] auf obiger Ausführung
basirende Darstellung: alle [illegible] Substanzen, Qualitäten rc.
sind in Gott Gott, wie sie als Creatur entfaltet Welt
sind. Damit wird deutlich unterschieden zwischen dem idealen Sein
der Dinge in Gott und ihrem concreten als Welt. Auch der Apostel
Paulus habe auf diesen Unterschied hingewiesen, wenn er zwischen dem
Unsichtbaren von Gott und der sichtbaren Offenbarung desselben als

1) Hieraus erhellt, daß Stellen, wie obige: Deus id est, quod esse potest —
nicht übersetzt werden dürfen: Gott ist, was er sein kann; denn er würde
dadurch als der Beschränkung unterworfen dargestellt; während der Satz: sol
est solum id, quod esse potest zu übersetzen ist: die Sonne ist in Wirklichkeit,
was sie sein kann; ihr Seinkönnen ist von Anfang an ein beschränktes.

Schöpfung unterscheide. Das Sein der Dinge in Gott ist ihr wahres, vollkommenes Sein und Leben.

2) Eine zweite Bitte der Freunde ist auf die Veranschaulichung des Satzes gerichtet, wie das Ewige Alles zumal, das ewige Jetzt ist. Auch hievon war de visione Dei im 10. und 11. Kapitel die Rede; die dort gegebene Veranschaulichung scheint also nicht genügt zu haben. Die jetzt gebotene Veranschaulichung ist nun allerdings sehr sinnreich. Cusa beschreibt einen festen Kreis und in diesen einen beweglichen und zeigt nun, daß, wenn man sich diesen in der größtmöglichen Geschwindigkeit sich bewegend denkt, jeder Punkt desselben in jedem Momente mit jedem Punkte des andern festen Kreises coincidirt — in größter Bewegung, die zugleich die kleinste ist —, eine Illustration der Worte: ambit infinita duratio, quae est ipsa aeternitas, omnem successionem. [1]) Aber auch eine andere Wahrheit, daß nämlich die ewigen Urbilder (rationes) der Dinge, die in den Dingen immer wieder anders und in Differenz hervortreten, in Gott nicht verschieden sind, veranschaulicht das Verhältniß des beweglichen Kreises, wenn man dessen Punkte als die Urbilder denkt, zu dem unbeweglichen = Gott, da der ganze Kreis und jeder Punkt desselben gleich sind und somit mit jedem Punkte auch der ganze Kreis sich immer bei irgend einem Punkte des unbeweglichen Kreises befindet.

Mit dem Begriffe des Possest hebt sich auch der Einwurf: weil die Welt erschaffen werden konnte, so war auch immer die Möglichkeit ihres Seins. Diese also (die Materie), weil nie erschaffen, ist ewig. Die Antwort hierauf ist: Die unerschaffene Möglichkeit ist nur das Possest. Daß die Welt von Ewigkeit erschaffen werden konnte, rührt einzig daher, weil das Possest die Ewigkeit ist; bedürfte das Possest (Seinkönnen und Sein) der Materie, so wäre es nicht das absolute Possest. Denn daß der Mensch zu seinem Machenkönnen der Materie bedarf, rührt daher, weil in ihm nicht Machen und Werden identisch sind.

3) Auch über die göttliche Dreieinigkeit läßt sich aus der Idee des Possest die bestimmtere Auffassung geben, daß sie ist die absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und die Verbindung beider. Das Sein (der Sohn Gottes) setzt das Können, die Möglichkeit, den Vater voraus. Das ewige Können ist durch sich;

1) de vis. Dei c. 10.

aus diesem wird gezeugt Gott, der Alles, was er ist, durch die Allmacht des Vaters ist, so daß der Sohn der Allmacht Alles ist, was der Vater kann; aus diesen geht hervor die Verbindung der Allmacht und des Allmächtigen. So ist die Einheit Gottes nicht eine mathematische, sondern eine wahre, lebendige, erfüllte, und eben so die Dreiheit nicht eine mathematische, sondern lebendige Correlation. Ohne dieses dreieinige Leben gibt es keine ewige Freude und höchste Vollkommenheit. Das Lebenkönnen muß so allmächtig sein, daß es aus sich das Leben seiner selbst erzeugt und aus beiden hervorgeht der Geist der Liebe und die ewige Freude.

4) Beachtung verdient, daß auch der Personenunterschied in der Trinität, der in der Trinitätslehre der docta ignorantia (I., 7—10) ganz aufgehoben ist, durch Abt Johann zur Sprache kommt, worauf Cusa bemerkt: Richtig bemerkst Du, eine andere Person sei die des Vaters, eine andere die des Sohns, eine andere die des hl. Geistes, zufolge der Trinität der unendlichen Vollkommenheit. Jedoch ist die Person des Vaters nicht eine andere durch irgend ein Anderssein, da die hl. Trinität über jedes Anderssein erhaben ist; sie ist nicht durch ein Anderes, sondern durch sich, was sie ist. Daher ist der Vater nicht etwas Anderes als der Sohn (non est *aliud* a filio), wegen der Identität der Wesenheit und Natur, sondern er ist nicht der Sohn; aber nicht durch das Nichtsein ist der Vater nicht der Sohn, da der dreieinige Gott vor allem Nichtsein ist, sondern weil das Sein das Können voraussetzt, aus dem es ist, da nichts ist, was nicht sein kann. Das Seinkönnen hingegen setzt nichts voraus, weil es die Ewigkeit ist. Wir weisen übrigens darauf hin, daß schon die in de visione Dei entwickelte Trinitätslehre (c. 17) den Begriff des Persönlichen im trinitarischen Leben voraussetzt.

5) Schließlich gibt die Frage des Abts, warum wir das allmächtige Sein, das über Sein und Nichtsein erhaben ist, auf negativem Wege besser erkennen, zu folgender scharfsinnigen Beantwortung Anlaß. Das Nichtsein setzt ein Sein voraus und negirt es zugleich. Das vorausgesetzte Sein ist vor der Negation, vor dem Nichtsein, also ewig, während dasjenige Sein, welches negirt wird [das von dem vorausgesetzten verschiedene Sein], nach dem Nichtsein seinen Anfang nimmt, somit nicht ewig ist. Da das vorausgesetzte Sein Gott ist, so ist die Welt das Nicht-Gottsein, Gott das Nicht-Weltsein; folglich wird er negative richtiger erkannt. Die Welt ist die Erscheinung (apparatio)

des unsichtbaren Gottes, Gott ist das Unsichtbare von Allem Sichtbaren, wie der Apostel Paulus in der Stelle lehrt, von welcher die Betrachtung ausgegangen ist.

§ 18. Die Schrift: de apice theoriae.

Diese Schrift ist, so klein an Umfang, so wichtig für die Entwicklung des cusanischen System's und reiht sich sachlich und wohl auch der Zeit nach [1]) enge an die im vorigen Abschnitt besprochene an. Unermüdlich im Ringen nach einem wenigstens annäherungsweise möglichst richtigen Ausdruck für Bezeichnung des an sich unerfaßbaren göttlichen Wesens genügt Cusa auch die noch vor Kurzem als die geeignetste Formel gepriesene des „Possest" nicht mehr und in freudig erregter Stimmung bezeichnet er in einem kurzen Dialog mit seinem Secretär und vertrauten Freunde Peter von Erkelenz [2]), der erst vor Kurzem die Priesterweihe und wahrscheinlich durch Empfehlung des Cardinals auch die Stelle eines Dekans der Kirche zur hl. Jungfrau Maria in Aachen erhalten hatte [3]), als Ergebniß einer Osterfeier-

---

1) Daß sie nach: de Possest geschrieben ist, erhellt aus ihr selbst, da letztere Schrift in: de apice theoriae S. 333 citirt wird.

2) Als Personen des Dialogs sind in der Aufschrift bezeichnet: *Petrus canonicus*, *Decanus* ecclesiae b. Mariae Aquensis et Nicolaus de Cusa, Cardinalis. Der Eingang des Dialogs ist folgender: *Petrus.* Video te quadam profunda meditatione aliquot dies raptum, adeo quod timui tibi molestior fieri, si te quaestionibus de occurrentibus pulsarem. Nunc cum te minus intentum et *quasi magni aliquid invenisses, laetum* reperiam, ignosces spero, si ultra solitum te interrogavero. *Card.* Gaudebo; nam de tua longa taciturnitate saepe admiratus sum; maxime qui *jam quatuordecim annis me audisti multa publica et private de studiosis inventionibus loquentem*, et plura quae scripsi opuscula collegisti. Utique postquam nunc dono Dei et *meo ministerio* divinum adeptus sacratissimi sacerdotii locum, tempus venit, ut loqui et interrogare incipias. *Petrus.* Verecundor ob imperitiam; tamen pietate tua confortatus, peto: quid id novi est, quod *his paschalibus diebus* in meditationem venit? credidi, te perfecisse omnem speculationem jam in tot variis tuis codicibus explanatam. *Card.* Si apostolus Paulus, in tertium coelum raptus, nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo unquam ipso, qui major est omni comprehensione, satiabitur, *quin semper instet, ut melius comprehendat.* Opp. p. 332. Circa hanc theoriam in his festivitatibus versatus sum cum ingenti delectatione l. c. p. 333.

3) In den zwei Testamenten des Cardinals von den Jahren 1461 u. 6. Aug.

Meditation als die kürzeste und doch Alles in sich fassende Bezeichnung des göttlichen Wesens, somit als den Höhepunkt der Speculation (apex theoriae), jetzt einfach das *Posse*, Können. Das Können, ohne welches nichts sein kann, ist das ganz in sich Subsistirende, die Wesenheit (quidditas) alles Seins, Lebens und Erkennens. Denn was ist, muß sein können und ohne dieses Können ist nichts von allem Seienden. Kann etwas leicht, gewiß, gut, vollkommen rc. sein, so ist unstreitig das Können das Leichteste, Gewisseste, Beste, Vollkommenste, das Prius aller Ursachen, alles Denkens; selbst der Zweifel, ob es sein kann, setzt das Können voraus; was ist und was nicht ist, ist in ihm enthalten. In Allem, was ist, lebt und erkennt, erblickt der Geist nichts Anderes, als das Können selbst, dessen Erscheinungen das Seinkönnen, Lebenkönnen, Erkennenkönnen bilden, in verschiedenen Stufen des Könnens und der Macht. Das Sehenkönnen des Geistes, erhaben über die Natur des durch Vergleichung begreifenden Erkennens, ist das höchste Können des Geistes, in welchem das Können selbst sich am meisten manifestirt. Alles ist so eingerichtet, daß der Mensch zu dem Können selbst, das er von ferne sieht, sich hinbewegen kann, wodurch allein das Sehen des Geistes seine Ruhe findet. In diesem obersten Princip des Könnens findet Cusa nicht nur die verschiedenen Auffassungen der Philosophen von Gott, platonische und aristotelische Ideenlehre und christliche Schöpfungs-Theorie in Concordanz, sondern er versucht auch im Lichte dieses Princips das ganze Lehrgebäude der Philosophie, angefangen vom ewigen Machenkönnen, Werdenkönnen und der Verbindung beider, dem dreieinigen Abbilde des absoluten Könnens, die Lehre vom Geiste und seiner Einrichtung, vom Körper, von der Wirkungsweise aller Kräfte rc. in einer Skizze von 13 Thesen aufzubauen. Wir heben nur die wichtigsten hervor. Zum Können selbst kann nichts hinzugethan werden, weil es das Können alles Könnens ist. Das Können selbst ist somit nicht das Sein-Können, Leben-Können, Denken-Können, wiewohl es das Können des Seinkönnens rc. ist.

1464 ist Peter Wymar von Erkelenz, Canonikus zu Aachen als einer der Zeugen unterschrieben. Er stand dem Cardinal in den Wirren und Kämpfen gegen Erzherzog Sigmund treu zur Seite und theilte mit ihm die Gefangenschaft bei dem Ueberfall am Osterfeste 1860. In seinen Armen verschied der Cardinal zu Todi. Das kirchl. Wirken des Cardinals, S. 260. 310. 380

Nichts ist, was nicht sein kann; das Sein gibt also dem Können keinen Zuwachs.

Das Können mit einem Zusatz (Lebenkönnen 2c.) ist Abbild des einfachsten und absoluten Könnens; diese Abbilder nähern sich in verschiedenen Stufen dem Urbilde.

Wie das Können des aristotelischen Geistes einen nicht genöthigten, sondern durchaus freien Ausdruck in seinen Schriften gefunden hat, so das Können selbst in allen Dingen.

Das Wählenkönnen faßt in sich das Seinkönnen, Lebenkönnen und Denkenkönnen; das Können des freien Willens ist nicht wie das Können des sinnlichen Begehrens vom Körper abhängig; es nimmt nicht ab und erlischt nicht, es herrscht über die Sinne.

Der Geist erkennt sich. Indem er erkennt, daß sein Können nicht das Können alles Könnens ist, weil ihm Vieles unmöglich ist, erkennt er auch, daß er nicht das Können selbst, sondern nur ein Abbild desselben ist.

In jeder Thätigkeit oder Hervorbringung sieht der Geist das Können sich manifestiren im Machenkönnen des Machenden; im Werdenkönnen dessen, was werden kann und im Können der Verbindung von beiden. Da in den sündhaften Thätigkeiten das Können selbst, das die lautere Vollkommenheit ist, nicht wiederscheint, so sind sie nichtig und todt, sie verdunkeln und beflecken das Leben des Geistes.

Durch das Können selbst wird der dreieinige Gott, der Alles Könnende, dem Alles möglich und nichts unmöglich ist, bezeichnet, die Stärke der Starken, die Kraft aller Tugenden. Seine vollkommenste Erscheinung ist Christus, der uns durch Wort und Beispiel zur klaren Anschauung des Könnens selbst hinführt. Dieß ist die Glückseligkeit, die allein die höchste Sehnsucht des Geistes befriedigt.

Cusa empfiehlt seinem jüngern Freunde das Festhalten dieses Princips; im Lichte dieses Princips solle er dann die übrigen Schriften Cusa's studiren, unter denen er die Sermones, die Schrift de dato patris luminum, de icona und de quaerendo Deum besonders empfiehlt [1]). Die Schrift: de apice theoriae bezeich-

1) Velis igitur, mi Petre valde mihi dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum (das Princip: Posse) convertere et cum ista resolutione nostra scripta et alia quaecunque legis subintrare, et maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris, singulariter *de dato lumine*,

net aber auch in einer andern Hinsicht einen Wendepunkt in der Entwicklung des cusanischen Systems.

Ohne das Princip von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens an sich aufzugeben, hatte Cusa doch schon im Idioten eine mehr positive Formel für das göttliche Wesen aufgesucht und die Erkennbarkeit Gottes auch für den schlichten Menschenverstand behauptet, wenn er ihn als die Weisheit auffaßt und über diese die Worte aus den Proverbien anführt: „Die Weisheit ruft auf den Straßen und ihr Rufen sagt uns, daß sie in den Höhen wohnt" [1]). Jetzt schreibt er: „Wäre die Wesenheit (aller Dinge), die stets erforscht wurde und stets erforscht werden wird, ganz unbekannt, wie würde man ferner nach ihr forschen, wenn sie, auch gefunden, unerkannt bliebe? Daher sagte ein Weiser, sie werde von Allen wiewohl nur von ferne gesehen. Als ich daher vor vielen Jahren lehrte, sie müsse über alle Erkenntnißkraft hinaus, vor aller Verschiedenheit und allem Gegensatze gesucht werden, beachtete ich nicht, daß die in sich selbst bestehende Wesenheit die unveränderliche Subsistenz aller Substanzen ist, keiner Vervielfältigung fähig, nicht die andere und wieder andere Wesenheit anderer Wesen, sondern die gleiche Hypostase von allen. Dann erkannte ich sie als das Seinkönnen (Possest). Da aber nichts sein kann ohne das Können selbst, so bezeichnete ich das Können schlechthin als die Wesenheit der Dinge ... Die Wahrheit ist, je klarer, um so leichter (zu erkennen). Ich meinte früher, sie werde im Dunkeln (in obscuro) besser gefunden [2]). Allein die Wahrheit ist von großer Macht (magnae potentiae), aus der das Können deutlich hervorleuchtet, denn sie ruft auf den Straßen, wie du in der Schrift: *de Idiota* gelesen hast; gewiß erweist sie sich als nach allen Seiten hin leicht erkennbar. Welcher Knabe oder Jüngling kennt das Können nicht, wenn er sagt, er könne essen, laufen, reden? Kein

---

qui bene intellectus secundum praemissa idem continet, quod iste libellus, item *de icona* siva *visu Dei* et *de quaerendo Deum*. Libellos in memoria tua recondas, ut in his Theologicis melius habitueris; et illis memoriale *apicis theoriae*, quod nunc quam brevissime subjicio, magno affectu conjungas; eris, spero, valde acceptus omnipotentis Dei contemplator; et pro me inter sacra indesinenter orabis. l. c. p. 335.

1) Idiot I., p. 134.

2) vgl. z. B. noch de visione Dei cp. 6. S. 186.

Mensch von gesundem Verstande ist so unwissend, daß er nicht ohne Lehrmeister wüßte, nichts sei, das nicht sein kann, und daß ohne das Können nichts sein, haben, thun oder leiden kann.... Kann etwas gewiß, schön, gut ꝛc. sein, so ist das Können selbst das Gewisseste, Schönste, Beste... Was sind alle Nachkommen Adams anders, als das Können des Stammvaters? Was ist alles Verursachte anders, als das Können der ersten Ursache?

So hatte Cusa die Gotteserkenntniß aus der engen und düstern Zelle des mystischen „intrare in caliginem," die nur der Eingeweihte betreten durfte, mitten in die weiten lichten Räume des Weltalls hinausgeführt und an die Stelle der an sich inhaltslosen Unbegreiflichkeit Gottes den reelsten aller positiven Begriffe, den des Könnens, der Macht gesetzt und damit die Speculation zu einer Philosophie der göttlichen Allmacht erhoben, von der alle Macht in Geist und Natur ausgeht und Zeugniß gibt. Auf diesem Standpunkte des Alles könnenden und in freiester Selbstbestimmung wirkenden Gottes ist der Pantheismus vollständig überwunden.

§ 19. Die Schrift: Compendium.

Von den höchsten Principien steigt Cusa in dieser Schrift, die nach der eben besprochenen verfaßt ist [1]), zu der niedersten Stufe des Erkennens, der Sinnenerkenntniß herab, in einer sorgfältigen Analyse der bei derselben thätigen Factoren, womit er eine kurze Anweisung über Entwicklung, Verdeutlichung und Darstellung der Gedanken verbindet, um so den Hauptzweck der Schrift zu erreichen, zu zeigen, wie eine Uebereinstimmung unsers subjetiven Erkennens mit dem Objectiven zu erzielen ist. Es liegt die Vermuthung nahe, daß auch diese Schrift an den Secretär Peter von Erkelenz gerichtet ist [2]), um den wenn auch nach dem eigenen Geständ-

1) Es wird cp. 10 die Schrift: de globo citirt, die, sei es das erste oder zweite Buch, wie aus dem Eingange zum zweiten Buche erhellt (wovon später) nach dem Jahre 1460 geschrieben ist. Auch begegnen wir cp. 10 S. 246 und im Epilog S. 249 der in der vorausgehenden Schrift entwickelten Auffassung Gottes als des absoluten Könnens.

2) Daß die Schrift an einen ihm Befreundeten gerichtet ist, der in das philosophische Studium erst eingeführt werden soll, sagen die Eingangsworte: Accipe breve compendium; continens, circa quae consideratio tua ver-

nisse Cusa's für speculative Thätigkeit weniger befähigten jüngern Freund, dem er in besonderem Wohlwollen zugethan war, in ein Gebiet einzuführen, das dem Cardinal selbst den höchsten geistigen Genuß gewährt und für so manche bittere Lebenserfahrungen reichlich entschädigt hatte.

Cusa selbst gibt uns im Schlußworte den Inhalt und die Tendenz des „Compendium" ganz bündig also an: „Das Ziel des ganzen Directivum ist die Einheit unsers Erkennens mit seinem Object. Es gibt nur Ein Object für das Sehen des Geistes und das Sehen der Sinne: jener sieht es, wie es in sich ist, dieser, wie es durch Zeichen erkennbar ist. Das Eine Object ist das Können, das Mächtigste von Allem (ipsum posse, quo nihil potentius).... Das Object für das Sehen des Geistes ist die allmächtige Einheit, die keine Veränderung und Vermehrung zuläßt. In allen Zahlen wird nur sie gesucht, die Fülle, das Seinkönnen aller Zahl. Das Object für das Sehen des Sinnes ist irgend ein sinnlicher Gegenstand. Da dieser nur das ist, was er eben sein kann, so haben wir hier das gleiche Object, nur in der Weise, wie es sich den Sinnen durch sichtbare Zeichen kund gibt. Beide Wege sind deßhalb gegeben, weil das Können, das die Allmacht ist, will, daß es gesehen werden kann. Alles ist zu diesem Zwecke im Sein und Erkanntwerden geordnet."

---

sari debeat. *Si proficere cupis*, primo firma id verum etc. l. c. p. 239, dann am Schlusse: Habes, quae nos in his alias latius sensimus in multis et variis opusculis, *quae post istud compendium legere poteris*. S. 249. Es liegt nun mit Rücksicht auf das in § 18 Anm. 2 u. 3 Angeführte sehr nahe, an Peter von Erkelenz zu denken, auf welchen auch, da er bisher kein besonderes Interesse für philosophisches Studium an den Tag gelegt, die Worte zu passen scheinen cp. 9: Sunt igitur haec pauca facilia et sufficientia speculationi tuae, *cum sis simplex*. Der Zusammenhang erfordert es, das Wort simplex von einer geringern geistigen Begabung zu nehmen. Zu beachten sind am Schlusse der Schrift die Worte: Superest de *fide nostra dulcissima consideratio, quae omnia sua certitudine superat* et sola est felicitas, *circa quam solide et celeriter verseris*. Der Relativsatz: circa quam ist nicht auf felicitas, sondern auf consideratio zu beziehen und enthält die Aufforderung, neben der Gewißheit aus der natürlichen Erkenntniß auch die durch den Glauben nicht unbeachtet zu lassen, eine Bemerkung, die gleichfalls einen in die Philosophie und Theologie Einzuweihenden voraussetzt, so daß die Thesen zu de apice theoriae, das Compendium und die erwähnte Aufforderung gleichsam ein Ganzes von Anleitung bilden, die somit auch einen und denselben Zögling voraussetzt.

Um nun die Sinnerkenntniß zu analysiren, handelt Cusa von den sinnlichen Zeichen, die zur Wahrnehmung eines Gegenstandes dienen; sie sind theils natürliche, theils künstliche, conventionelle. Die Kenntniß von bestimmten Zeichen erhielt das erste Menschenpaar von Gott selbst. — Alle sinnliche Gegenstände werfen mittelst der Beleuchtung durch das Licht einen gewissen farbigen Schein, oder sie kündigen sich durch Schall, Ausdünstung &c. an. Der Mensch ist wie ein Cosmograph, dem aus fünf verschiedenen Thoren die Botschaften, durch welche er die Beschaffenheit der äußern Welt in sich beschreibt, zugehen. Aus dem so geschaffenen Bilde erhebt er sich zur Betrachtung des Schöpfers der Welt, dem objectiven Cosmographen, was die Thiere nicht vermögen. (8. Kap.) Die Eindrücke der Objecte bleiben auch nach deren Entfernung im Gedächtniß zurück. Die sinnlichen Zeichen sind ihrer Deutlichkeit nach theils generische, theils specifische, und beziehen sich auf die Quantität.

Die Zeichen sind nicht für alle lebende Wesen die gleichen; die Thiere bilden sich andere Vorstellungen (species), als die Menschen. Der Mensch bildet sich eine viel reichere Menge von Vorstellungen, die der Verstand zu den Zwecken der mechanischen und freien Künste verarbeitet. Hiezu kommen bei ihm noch die angebornen Vorstellungen vom Guten, Gerechten, Schönen und deren Gegensätzen, aus welchen sich die Wissenschaft des Sittlichen ergibt. (1.—6. Kap.)

Auf dem Angeführten weiter bauend sagt Cusa: „Es wäre nicht befremdend, wenn Jemand nach langer Uebung so weit käme, daß er durch verschiedene Combinationen einen Begriff fände, welcher der Inbegriff mehrerer Kunstfertigkeiten wäre und für Vieles zumal das Eine Verständniß bildete, z. B. der Begriff der Bewegung, da ohne Bewegung nichts geschieht. Ein Anderer könnte vielleicht einen noch präcisern und fruchtbarern Begriff finden, wie z. B. jener, der aus den neun Arten der Principien Eine Generalkunst alles zu Erkennenden aufzustellen sich bemühte, wodurch also die volle Uebereinstimmung unsers Erkennens mit dem Objectiven gegeben wäre. „Doch weit über Alle hinaus hat Derjenige, der in dem Einen Begriff, den er das Wort nennt, alles Erkennbare zusammengefaßt hat, den rechten Punkt auf das Präciseste getroffen; denn es ist der Begriff der Kunst, die Alles gestaltet. Läßt sich etwas außerhalb diesem Begriffe denken, sagen oder schreiben? Das Wort ist es, ohne welches nichts geworden

ist oder werden kann, denn es ist der Ausdruck des sich Ausdrückenden und des Ausgedrückten, es ist das Sprechen des Sprechenden und was er spricht; das Begreifen des Begreifenden und sein Begriff, das Schreiben des Schreibenden und das Geschriebene, das Schaffen des Schöpfers und das Geschaffene, generell: das Machen des Machenden und das Gemachte. Das Wort macht sich und Alles sinnlich wahrnehmbar. Es wird daher auch das Licht genannt, das sich und Alles sichtbar macht [1]). Da somit das Wort das Wissen des Wissenden und das Gewußte ist, so wird, wer zum Worte sich wendet, schneller finden, was er zu wissen wünscht. (7. Kap.)

Das Wort dient auch dazu, um eine Kunst, Wissenschaft Andern mitzutheilen; die Worte müssen zu diesem Behufe der Sache angemessen und durch Definitionen und Distinctionen klar gemacht werden. — Beachtung verdient die im 10. Kapitel gegebene speculative Auffassung der göttlichen Trinität unter Zugrundlegung der Idee Gottes, als des absoluten Könnens.

§ 20. Die zwei Bücher: de ludo globi.

Cusa hatte zwar mit den Thesen über das absolute Können seine Lehre von Gott zu einem gewissen Abschlusse gebracht; aber sein rühriger Geist, für den die Philosophie eine nie vollständig gelöste Aufgabe war, hatte damit keineswegs seine Ruhe gefunden; es war ihm nicht nur Bedürfniß, die gewonnenen Ergebnisse des Nachdenkens immer wieder einer neuen Erwägung zu unterziehen; er verwendete die spätern Jahre seines Lebens eifrig auch dazu, seine Ideen in's Bewußtsein der Zeitgenossen einzuführen, und dazu bot sich ihm in seiner hohen Stellung als Cardinal, besonders seitdem er sich nach dem Ueberfall im Schlosse Bruneck (Osterfest, 13. April 1460) ganz aus seiner Diöcese zurückgezogen und den bleibenden Aufenthalt in Rom genommen hatte [2]), auch für die höhern Kreise der Gesellschaft mannigfache Gelegenheit dar. So war ein junger bairischer Prinz, Herzog Johann nach Rom gekommen, dem bald darauf seine Vettern, die Herzoge Albert und Wolfgang, Söhne des Herzogs Albert III. von Baiern, von welchem der Cardinal rühmt, daß derselbe ihm viele

---

1) Es bei diesem Passus unstreitig an Joh. 1, 1—4 gedacht.

2) Das kirchliche Wirken rc. S. 305 ff.

Jahre mit besonderer Liebe zugethan gewesen und dieß auch durch die That bewiesen habe [1]), nachfolgten, um dem Papste Pius II., dem Cardinal Cusa und den übrigen Cardinälen die Aufwartung zu machen und sich in Rom weiter auszubilden [2]). Cusa, dem es eine große Freude gewährte, daß der Freund von so hoher Stellung in den erleuchteten, talentvollen und gebildeten Söhnen fortlebe [3]), wollte ihre Aufmerksamkeit erwiedern, und glaubte dies von seiner Seite als den jungen Prinzen rühmlich bekannter Meister der Weltweisheit [4]) nicht angemessener und für diese selbst nicht fruchtbringender ausführen zu können, als wenn er, um mit seinen Worten zu reden, in den edlen Geist einige Samenkörner der Erkenntniß lege, welche von ihnen aufgenommen und gepflegt, die herrliche Frucht der von den Menschen so sehr ersehnten Selbsterkenntniß hervorbringen würden [5]). Wohl mag auch die Absicht mitbestimmend gewesen sein, seine Ideen auch in die höhern Kreise des Adels einzuführen und für dieselben Interesse zu erwecken. Um so eher konnte er hoffen, beide Zwecke zu erreichen, als es ihm nach seiner Weise, transscendente Wahrheiten am Vehikel sinnlicher Anschauungen sinnreich zu erläutern, vor Kurzem gelungen war, ein Spiel zu ersinnen, das ihm zu dem genannten Zwecke auf das Trefflichste zu statten kam. Ja es war mitunter gerade das Interesse an diesem, wie es scheint, bereits in weiteren Kreisen mit großem Beifall aufgenommenen Spiele, von dem man wußte, daß es eine tiefere Deutung zuließ, was die baierischen Prinzen zu dem Cardinal führte. [6])

---

1) de ludo globi, II., S. 224.

2) l. c.

3) Videre tantum amicum vivere (das Komma im Texte nach tantum und nach vivere ist zu streichen) in illustribus et optime nobiliterque compositis et eruditis filiis, mihi perjucundum est. de ludo Globi II., S. 224.

4) Sed nunc ut proponis facito; quaeremus libros tuos, quos his apicibus refertos speramus. de ludo Gl. I., 220

5) Faciam igitur et seminabo in nobilibus mentibus vestris aliqua scientiarum semina, quae si intra vos receperitis et custodieritis, magnae discretionis circa sui ipsius desideratissimam notitiam lucis fructum generabunt. l. c. p. 209.

6) *Johannes.* Quum te vidam ad sedem retractum, forte fatigatum ex ludo globi, tecum, si gratum viderem, de hoc ludo conferrem. *Card.* Gratissimum. *Johannes.* Admiramur omnes hunc novum jucundumque ludum, forte quia in ipso est alicujus altae speculationis figuratio, quam

Das Spiel selbst aber ist nach der eigenen Beschreibung Cusa's Folgendes.

Eine Kugel, welche durch Anstoßen in Folge des schwereren Gewichts der einen Seite in eine spiralförmige Bewegung gebracht wird, soll sich auf einer Fläche von zehn spiralförmigen Kreisen so viel als möglich dem „König", dem Mittelpunkt der Kreise nähern. Derjenige, dessen Kugel diesem Mittelpunkte am nächsten kommt, gewinnt nach der Zahl der Kreise, welche die Kugel durchlaufen hat. Wer es beim Zusammenzählen der durchlaufenden Kreise am bäldesten auf 34 Kreise, die Zahl der Jahre Christi, bringt, ist Sieger. [1])

„Hoher Sinn liegt oft im kind'schen Spiele", sagt Schiller, und fast mit denselben Worten Cusa bei Anwendung eines ähnlichen Spiels, der Bewegung des sog. Kreisels (trochus), auf die durch Gott der Seele gegebene Bewegungsfähigkeit: „Dieses und mehrere Andere wird gar schön in diesem Spiel der Knaben veranschaulicht. Es sei dieß nur vorübergehend erwähnt, um zu zeigen, wie auch im künstlichen Spiel der Knaben die Natur wiederscheint und in ihr Gott. [2]) So ward denn auch das neue Globusspiel für Cusa ein Bild zur Versinnbildung mehrerer theils rein philosophischer, theils speciell christlicher Ideen. Am meisten mußte die Grundbedeutung des Spiels fesseln, wornach der Mittelpunkt der Kreise Christus ist, die Kreise das Reich des Lebens in Christus bezeichnen; die Bewegung des Globus ist die Bewegung unserer Seele aus dem Bereiche ihres irdischen Wirkens in das Reich des Lebens, in dem Ruhe und ewige Seligkeit ist, in dessen Centrum unser König, der Spender des Lebens,

---

rogamus explanari. l. c. p. 208. Cogitavi *invenire ludum sapientiae;* consideravi, quomodo illum fieri oportet, deinde terminavi ipsum sic faciendum, ut vides. l. c. p. 215. Nach der folgenden Stelle: fuit autem propositum meum, hunc ludum recenter inventum, quem passim omnes facile capiunt et libenter ludunt et nusquam certo cursu contingit, in *ordinem proposito utilem redigere,* l. c. I., p. 220, könnte es scheinen, Cusa hätte dem von einem Andern vor Kurzem erfundenen Globusspiel eine seinem Zweck entsprechende bestimmtere Form gegeben.

1) de ludo Globi I., p. 209. 220.

2) de Possest, p. 254: Talia ut pleraque alia pulchra valde ... significantur in hoc ludo puerorum. Haec sic cursim memorata sint, ut consideretis, *quomodo et in arte puerorum relucet natura et in ipsa Deus,* quodque sapientes mundi, qui hoc ponderarunt, veriores assecuti sunt de scibilibus conjecturas.

Jesus Christus, thronet. [1]) Es bildet übrigens die Durchführung dieses Gedankens nur den kleineren Theil der beiden Bücher. Der größere ist der Entwicklung rein philosophischer Lehren gewidmet, die Cusa zwar in seinen früheren Schriften, auf die er wiederholt hinweist, besprochen hatte, jetzt aber theilweise mit neuer Begründung und unter neuen Gesichtspunkten darstellt, mit einer Frische des Geistes, welche die Abnahme der Geisteskräfte, über die er sich beklagt, [2]) keineswegs erkennen läßt.

Gehen wir nun auf die Hauptgedanken der Schrift und zwar zunächst des ersten Buchs, eines Dialogs des Cardinals mit dem Herzog Johann, näher ein.

Ausgehend von der ziemlich runden Gestalt des Globus knüpft Johann daran die Aeußerung, daß er die Weltkugel für die vollkommenste runde Gestalt halte. Von dieser Vorstellung weist nun Cusa nach, daß sie auf bloßer Sinnenanschauung ruhe und darum unwahr sei. Die Vorstellung „Welt“ sei überhaupt nur ein abstracter Begriff; es gibt nur in den Theilen der Welt bestimmte Formen der einzelnen Dinge; wären diese hinweg, so würden wir weder die Welt noch ihre Form sehen, so wenig, als wir das mathematisch Runde, die Rundheit an sich, zu sehen vermögen, was durch eine Analyse des mathematisch Runden, dessen Grenze ein untheilbarer, unsichtbarer Punkt bildet, näher gezeigt wird. Aber auch das concrete Abbild des mathematisch Runden hat im Unterschied von dem concreten Ausdrucke anderer abstracter Formen das Eigenthümliche, daß es gleichfalls nicht sichtbar ist. Nur Länge und Breite sind sichtbar; in dem Runden aber ist nichts lang und breit oder gerade, sondern es ist ein von einem Punkte zum andern gezogenes Convexum, dessen Höchstes überall ist; es ist ein Atom, das durch seine Kleinheit unsichtbar ist. Es nähert sich das Abbild des Runden so sehr dem wahren Runden, daß es über den

---

1) Iste inquam ludus significat motum animae nostrae de suo regno ad regnum vitae, in quo est quies et foelicitas aeterna, in cujus centro rex noster et dator vitae Jesus Christus praesidet. de ludo globi I., 220.

2) Credo me saepius ista et alia et dixisse et scripsiste, melius forte quam modo, cum amplius vires deficiant et memoria tarde respondeat. l. c. Das Bisherige dürfte es außer Zweifel setzen, daß die beiden Bücher de ludo Globi, das zweite kurze Zeit nach dem ersten, nicht vor dem Jahre 1460, von wo an Cusa seinen Aufenthalt in Rom genommen hatte, verfaßt sind.

Gesichtskreis und alle Sinne hinausgeht. Nimmt man demnach die sichtbaren Formen hinweg, so hat die ganze Welt nur Ein Aussehen; sie ist die Möglichkeit des Seins oder die unsichtbare Materie, in welcher die Gesammtheit der Dinge enthalten ist. Man mag sie, als den vollkommenen Inbegriff aller Dinge, die Rundheit nennen, und sofern die Rundheit keinen Anfang und kein Ende hat, auch sogar das Ewige, wenn man zwischen Ewigem und der Ewigkeit, d. i. dem Schöpfer des Alls unterscheidet. So läßt sich sagen: die Ewigkeit der Welt (= der Schöpfer der Welt) ist, da sie der Welt Ewigkeit ist, vor der gleichfalls ewigen Welt. Von ihr hat die Welt, daß sie ewig ist, perpetuus, das heißt, daß sie nie ein Ende hat, nicht aber in dem Sinne, daß sie ohne Anfang ist; nur ist dieser Anfang nicht nach der populären Vorstellung die Zeit, welche selbst erst mit der Welt angefangen hat, und mit dem Aufhören der Bewegung des Himmels aufhört, wenn auch die Welt noch fortdauert („ein neuer Himmel und eine neue Erde“), sondern die Ewigkeit, Gott, der Schöpfer der Welt, der Alles nach seinem Willen gemacht hat. Die Welt wurde so vollkommen, als sie werden konnte; ihr Werdenkönnen ist geworden, und insofern ist sie die vollkommenste Welt, weil sie ganz nach dem freien Willen des gütigsten Gottes erschaffen ist; aber dieses ihr gewordenes Werdenkönnen ist nicht das absolute Wirkenkönnen des allmächtigen Gottes; sie erschöpft nicht das Machenkönnen Gottes.

Sodann von der Bewegung ausgehend, für welche das Runde die angemessenste Form ist, zeigt Cusa, daß eine vollkommene Kugel, einmal auf einer ebenen und gleichförmigen Fläche in Bewegung gesetzt, bei stets gleichem Verhalten sich unausgesetzt bewegen würde. Kommt hiezu noch die Bewegung von Natur aus (naturaliter), so daß ein Wesen selbst das Centrum seiner Bewegung ist, so wird seine Bewegung nie aufhören. Ein solches Wesen ist die menschliche Seele. Nicht Gott ist die Seele, noch bewegt der Geist Gottes den Menschen, sondern es ist im Menschen eine Bewegung, die sich selbst bewegt, von Gott anerschaffen, die, weil in sich selbst bestehend (in se subsistens), einen substantielle ist; (Gott gibt, setzt die Substanzen, est dator substantiae). Sie hört daher auch nie auf. Dagegen ist die Bewegung des Körpers durch Belebung (vivificatio) eine accidentielle, die somit auch aufhören kann,

wenn die ihn bewegende Kraft sich von ihm entfernt. Die Seele ist demnach eine unkörperliche Substanz und die Kraft zu verschiedenen Fähigkeiten; sie ist Sinnenwahrnehmung, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft.

Da die Bewegung der Seele eine äquivoke ist, so erkennen wir aus der Beschaffenheit ihrer Thätigkeit auch die Natur der Seele selbst. Ist das Denken, Ueberlegen eine Kraft der Seele, so hat auch die Seele selbst die Natur des Denkens. Sind gewisse Verstandeswahrheiten unveränderlich, so ist es auch die Seele selbst. Auch die Erfindungen in Kunst und Wissenschaft beweisen, daß die Seele nur von sich selbst bewegt werde. Kein Thier macht Erfindungen. Indem sich die Seele beim Nachdenken möglichst vom Körper zurückzieht, um sich ganz frei zu bewegen, beweist sie auch damit ihre grundwesentliche Verschiedenheit vom Körper. Sie ist so wenig ein bloßes Product der Harmonie der Körperkräfte, daß vielmehr diese Harmonie, rechte Stimmung (temperamentum) des Körpers von der Seele abhängt. Auch die Fähigkeit der Seele, sich selbst zum Gegenstand ihres Nachdenkens zu machen, in einer Art kreisförmigen, in sich selbst zurückkehrenden (supra se ipsum reflexus) Bewegung, ist ein Beweis ihrer beständigen Dauer. Endlich ist die Seele Abbild Gottes; wie Gott ewig, so ist sie beständig dauernd (perpetua).

Im weiteren Verlaufe bespricht Cusa den Unterschied zwischen Menschen- und Thierseelen. Es fehlt den Thieren nicht an einem gewissen Denken und Ueberlegen, wohl aber der freie Wille. Die Thiere derselben Art treibt das Machtgebot der Natur, der Instinkt, bei allen zum gleichen Jagen, Nesterbauen &c. Die Natur kann unserm Geiste nie einen Zwang auferlegen, wohl aber der Geist der Natur, wie man an dem Guten (Enthaltsamkeit, Keuschheit &c.) und an dem Bösen (wenn wir gegen die Forderung der Natur wie beim Selbstmorde sündigen), ersehen kann. Die Folgerung endlich, daß, weil das Vegetative und das Empfindungsleben in Menschen und Thieren gleich sind, auch die Substanz der Menschen- und Thierseelen eine gleiche sein werde, wiederlegt Cusa durch den Hinweis darauf, daß das Niedere im Höhern die Natur des Höhern annimmt, wie das Trigon in dem Tetragon nicht seine Trigonform hat, sondern die des Tetragon; wiewohl auch die Vegetation (Wachsthum) und Empfindung in den Thieren und Pflanzen bei dem Absterben des

Individuums nicht ganz untergeht, sondern sich nur in das allgemeine Weltleben (Weltseele) zurückzieht. [1])

Von hieraus erweitert sich die Erörterung zu der Frage, wie sich der Mensch zum Universum verhalte, die ihre Antwort darin erhält, der Mensch sei in der Weise eine Welt im Kleinen, daß er zugleich Theil des Universums ist. Und da sich in ihm das Universum vollkommener, als in jedem andern Theile der Welt abspiegelt, so ist auch der Mensch eine vollkommene Welt, ein Reich, das unmittelbar seinem besondern Könige, dem Geiste, mittelbar dem Reich der Welt unterworfen ist. Durch Selbsterkenntniß (vgl. de conjecturis II., c. 17 de cognitione sui) findet der Mensch in seinem Reiche Alles reichlich und ohne Mangel, um, wenn er nur will, glücklich und zufrieden zu sein.

Noch höher hinauf erhebt sich die Erörterung der Frage, wie sich Gott zum Universum verhalte. Auch hier ist die Antwort eine entschiedene Abweisung des Pantheismus, und zwar durch Darstellung Gottes als des künstlerisch nach freier Intention schaffenden Geistes, der nach seinen Gedanken in Materie gestaltet, ähnlich wie der Verfertiger des Globus diesen nach seinem Begriffe von demselben im Holze geformt hat, nur mit dem großen Unterschiede, daß die Möglichkeit des Seins nicht etwas (Materielles) ist, woraus die Welt gemacht ist; denn der göttliche Geist wäre nicht allmächtig, wenn er nur aus etwas etwas Anderes machen könnte. Scharfsinnig argumentirt Cusa also: „Obwohl das Werdenkönnen nicht irgend ein Sein ist, so kann es doch etwas werden. Es ist also nicht durchaus nichts, da aus Nichts nichts wird. Und da es nicht Gott ist, noch auch etwas in Wirklichkeit (actu), noch auch irgend Etwas, noch nichts, so ist es, was es auch sein mag, aus Nichts; denn aus sich selbst kann es nicht sein, da

---

1) Es wird kaum der Bemerkung bedürfen, daß Cusa, wenn er hier eine Weltseele annimmt, gegen die er sich doch in der Schrift de docta ignorantia II., 9 so entschieden ausspricht, in der eben erwähnten Stelle nur dagegen argumentirt, daß Gott und die Weltseele identisch seien, womit es nicht im Widerspruche steht, das reiche Leben der Welt und Weltsubstanzen auf eine gemeinsame belebende Weltkraft, die nur uneigentlich als Seele bezeichnet werden kann, zurückführt, gegenüber der mechanischen Betrachtung des Weltganzen, die sich zum Begriffe eines Welt-Organismus nicht zu erheben vermag. Cusa unterscheidet ausdrücklich zwischen der kleinen Welt — dem Menschen, der größten — Gott, der großen — das Universum.

es sich nicht aus Nichts erschaffen kann. Es scheint also ein Geschöpf Gottes zu sein."

Nach dieser Digression kehrt Cusa zum Globusspiele zurück, um nun die speciell christliche Bedeutung desselben, die wir in ihrem Hauptgedanken oben schon angegeben haben, in folgender Weise weiter auszuführen.

Da Christus uns gleich war, bewegte er den Globus seiner Persönlichkeit dergestalt, daß er in der Mitte des Lebens ruhte, uns ein Beispiel zur Nachahmung hinterlassend, obwohl es unmöglich ist, daß ein anderer Globus ganz in dem Centrum des Lebens, in dem der Globus Christi ruht, zur Ruhe gelange. Diejenigen, welche ihren Globus nur im Irdischen bewegen, haben keine Hoffnung auf das andere Leben. Andere machen sich diese Hoffnung, allein mittelst ihrer eigenen Geisteskräfte, nur ihrem eigenen Globus folgend; durch die Lehre ihrer Propheten und Lehrmeister nehmen sie einen Anlauf, gelangen aber gleichfalls nicht in's Reich des Lebens. Nur jene, welche Christus nachfolgen, erlangen eine Wohnstätte im Reiche des Lebens. Der Globus des Christen wird durch den Geist des Glaubens angetrieben, durch feste Hoffnung geleitet, durch Liebe an Christus gefesselt. Die Aufgabe des Christen ist es, die auf der einen Seite nach Unten gehende Senkung des Globus, die Leidenschaften, durch eifrige Uebung so zu überwinden, daß wir endlich, wenn auch nach manchen Schwankungen und unsichern Bewegungen und Krümmungen im Reiche des Lebens zur Ruhe kommen.

Deutet aber nicht die Vergleichung mit dem Globusspiele an, daß das Glück auch auf die Bewegung unsers Globus viel Einfluß hat? Glück ist, was unabhängig von der Absicht sich ereignet. Es steht nun allerdings nicht immer in unserer Gewalt, daß unser Wille zum Ziele gelange; wohl aber hängt es ganz von uns ab, den Anfang der Bewegung unsers Globus durch Vermeidung schlechter Angewöhnungen und Uebung in der Tugend so einzurichten, daß das gewünschte Ziel erreicht wird. Demnach muß jeder auch das Unglück nur sich selbst zuschreiben in denjenigen Handlungen, die der Mensch als Mensch vollzieht. Niemand ist ein Sünder, als nur durch seine Schuld; jeder Mensch hat den freien Willen, jeder weiß, daß er das Gute thun, das Böse meiden müsse; denn er hat in sich den König und Richter. Einen guten und beharrlichen Willen unterstützt Gott und bringt ihn zur Vollendung (perficit). Er ist es, der den Gläubigen

leitet, zur Vollkommenheit führt und das Unvermögende des auf ihn Hoffenden durch seine allmächtige Güte ergänzt (et impotentiam in ipsum sperantis sua omnipotenti supplet clementia). Wenn daher der Christ Alles, was in ihm ist, vollzieht, so wird er, wenn er gleich merkt, daß sein Globus eine unbeständige Bewegung habe, doch im Vertrauen auf Gott nicht zu Schanden werden, weil Gott die nicht verläßt, die auf ihn hoffen.

Wie diese Ausführung ganz darauf berechnet war, jungen Männern beim Eintritt in die größere Welt ein heilsames Directiv für ihre Bewegung nach dem Guten hin zu geben, und zwar aus dem Munde eines selbst vielfach von den Stürmen des Lebens bewegten christlichen Weisen, so spiegelt sich in diesen Lehren und Anweisungen die durch so manche herbe Prüfungen gereifte Lebensweisheit unsers Mannes ab und zeigt uns all sein Denken, Ringen und Arbeiten nur in dem Einen Streben aufgehen, Christus zu verherrlichen und dereinst nach vielleicht bald durchlaufenem Lebenskreise in ihm nach einem so viel bewegten Leben zur Ruhe zu kommen.

Die geistreiche Durchführung des christlichen Grundgedankens nach der Anleitung des beliebten Spiels wurde auch in weitern Kreisen so beifällig aufgenommen, daß ein Unbekannter das erste Buch durch ein Gedicht, in lateinischen Distichen verherrlichte, aus dem wir die nachstehenden Verse hervorheben.

— — — — — — —

Luditur hic ludus, sed non pueriliter, ac sic
  Lusit ut orbe novo sancta σοφία Deo.
Sic ludit quisquis per coeli aprica domosque
  Aethereas quid aquat cernere sancta venit.
Sic omnes lusere pii, Dionysius et qui
  Increpuit magno mystica verba sono.
Et nos, magne pater, ludum celebremus amicum,
  Noster ut aeterna sit globus aede sedens.
Istic perpetuo post longa volumina centro
  Haereat et nullo fine perennis agat.
I prior, at tecum nos sedibus optime castis
  Siste pater, stat ubi lusus et ara Dei.
Tu quoque chara ducum soboles, Dux inclyte, lude,
  Principibus famam quo tua mens pariat.

— — — — — — —



Der große Beifall, den die geistreiche Deutung des beliebten Globusspiels einärndtete, scheint den Cardinal bewogen zu haben, auf

diesem Wege fortzufahren und weitere christliche und philosophische Ideen in der genannten Methode zur Anschauung zu bringen. So ist das ohne Zweifel bald nach dem ersten verfaßte zweite Buch de ludo Globi entstanden, zunächst veranlaßt durch die Ankunft eines andern baierischen Prinzen, des jungen Herzogs Albert, dessen Vater dem Cardinal sehr befreundet war. Es ist ein Dialog zwischen dem Cardinal und diesem Albert, der durch die Lection des ersten Buchs angeregt, sich weitere Aufschlüsse erbittet.

Um die mystische Bedeutung der Kreise in der Region des Lebens zu erklären, zeigt Cusa, daß gleichwie Gott als das Kleinste in Allem und Alles in ihm, als dem Größten ist, das absolute Sein in allem concret Seienden als dessen Urbild und alles concret Seiende als Abbild in ihm, die Gerechtigkeit im Gerechten und der Gerechte in ihr, die Seele in ihren Kräften und diese in ihr ꝛc., so auch das Leben Christi als Urbild in allen im Reiche Christi Lebenden als den Abbildern und diese im Leben Christi sich bewegen. Indem alle Kreise das gleiche Lebenscentrum haben, erscheinen sie als Abbilder, von denen die dem Centrum näher liegenden die lebensreicheren Bewegungen in sich enthalten, bis im Centrum größte und kleinste Bewegung, Centrum und Umkreis zusammenfallen. Das ist das ewige Leben. In Christus als dem Gottmenschen ist das gemeinsame Centrum und die partikulare Peripherie der Creatur Eines; und da er in persönlicher Identität ist mit dem Centrum von Allem, dem Schöpfer, so finden alle Seligen, alle Kreise, in der Peripherie Christi, die der erschaffenen Natur ähnlich ist, ihre Ruhe und ihr Ziel: ohne Christus kann Niemand selig werden.

Wir übergehen die Darstellung der neun Chöre der Seligen, die nach den Unterschieden der Zahleneinheit gebildet sind und sich in Gott wie die neun Zahlen im Zehner abschließen, eben so eine Digression darüber, daß Gott als das Sein von Allem nothwendig dreieinig sein müsse. Auch eine Parallele zwischen Gott und der Seele, der lebendigen Einheit, die das Princip der Zahl ist und eben damit auch alles Unterscheidens, das rationelle Maß von Allem, auch der Zeit in sich hat, mithin nicht der Zeit unterworfen sein kann, bietet im Allgemeinen nichts dar, was uns nicht namentlich aus der Schrift de mente bekannt wäre. Als weitern Beweis für die Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit der Seele urgirt Cusa besonders, daß die Seele wie Gott fähig ist, eine bestimmte Absicht zu fassen und unabänderlich

festzuhalten. Die oberste Absicht der vernünftigen Seele, in der sie als solche nie eine Aenderung eintreten läßt, ist die Erkenntniß Gottes, durch welche unveränderte Absicht alle ihre geistige Bewegung bestimmt wird, bis sie zuletzt den letzten Grund von sich und Allem erkannt hat, was erreicht wird, wenn sie ihr eigenstes Verlangen, d. i. die ewige Ursache der Vernunft in sich mittelst der Vernunft erkennt und empfindet. Denn was kann das Verlangen nach Wissen noch weiter verlangen, wenn das Verursachte die Wissenschaft seiner Ursache in sich erkennt? Es besitzt ja den Grund und die Kunst der eigenen Erschaffung und damit die Vollendung und Ergänzung jeglichen Wissensdrangs, die höchste Wonne der nach Erkenntniß verlangenden vernünftigen Seele. Ermöglicht wird dieses große Resultat durch die unserer Seele verliehene Kraft des Unterscheidens, durch welche sie den stufenweise geordneten (objectiven) Fortschritt vom Chaos durch das Elementare, Vegetative, Sinnliche, verständige, vernünftige Gebiet bis hinauf zu Gott, dem Centrum aller dieser verschiedenen Kreise, zu unterscheiden und zu erkennen im Stande ist. Die Zahl ist somit wie das Princip des Unterscheidens, so auch das der Progression, was nach der Zahlenlehre des Weitern ausgeführt wird.

Den hohen Werth des Unterscheidens zeigt Cusa am Schlusse des Dialogs durch Vergleichung des Centrums mit dem absoluten Sein, das deßhalb auch als der absolute Werth aller Dinge bezeichnet werden kann. Indem wir dieß in uns als wahr erkennen, welch hohen Werth hat dann der Blick des Geistes, der durch seine Kraft alle Werthe unterscheidet? Zwar ist dieser Werth zunächst nur ein idealer, verschieden von dem realen Werthe der Dinge selbst; allein er verschafft doch dem Geiste ein Mehr von Erkenntniß. Der Werth der vernünftigen Natur ist der nächste am Werthe Gottes; denn in ihr liegt der Werth Gottes und aller Dinge ideal und in ihrer Unterscheidung. Obwohl die Vernunft den Werthen nicht ihr Sein gibt, so kann doch ohne Vernunft selbst das Vorhandensein eines Werthes nicht ermessen werden. Wollte also Gott, daß der Werth seines Werkes geschätzt werde, so mußte er die vernünftige Natur erschaffen. Ist Gott der Münzmeister, so ist die Vernunft der Wechsler, eine Vergleichung, die sehr sinnreich nach allen Seiten durchgeführt wird. Denkt man sich eine Münze lebendig mit Reflexionsfähigkeit, so würde sie aus sich den Münzmeister, dessen Zeichen und Bild sie trägt, und alle andern Münzen erkennen; alle Münzen

würden mit einander harmoniren, wie alle Dinge der Welt; denn es gibt — das prägt Cusa als letztes Wort seinem Zögling besonders ein — nur Ein wahres und vollkommen ausreichendes Princip, das Alles gestaltet und in verschiedenen Zeichen sich abspiegelt.

§ 21. Die Schrift: de venatione sapientiae.

Man könnte versucht sein, in der Sehnsucht Cusa's nach Christus, dem Könige und Centrum des ewigen Lebens, die sich in den Büchern de ludo globi zu erkennen gibt, in dieser Schrift den Abschluß seiner literarischen Thätigkeit zu erwarten. Allein dem ist nicht so. Die Thätigkeit dieses kräftigen Geistes erlitt mit der Zunahme des Alters keine Abnahme. Philosophiren war ihm Bedürfniß und Nahrung des Geistes [1]). Wenn gleich die kirchliche Stellung in Rom ihn in hohem Grade in Anspruch nahm, so waren doch die Geschäfte seines Amtes nicht so aufreibender Art, als die so überaus schwierig gewordene Leitung seiner Diöcese, und es erübrigten ihm Mußestunden zu schriftstellerischer Wirksamkeit. Als weitere Früchte derselben führt Cusa in der Schrift, die uns sogleich beschäftigen soll, an: *de non aliud*, ein Gespräch von vier Personen, zu Rom im Jahr 1462 verfaßt [2]), dann *de figura mundi*, kurz vor 1463 zu Orvioto geschrieben [3]), endlich *de aequalitate*, zu Rom, unbestimmt, wann? aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch erst in den Jahren von 1460 an verfaßt [4]). Diese drei Schriften sind verloren gegangen; dagegen be-

1) de venatione sapientiae cp. 1. p. 299.

2) de venatione sapientiae, cp. 14, p. 309: Scripsi autem latius *de non aliud* in dialogo quatrilocutorio Romae, *anno transacto.* Da de venat. sapientiae im Jahre 1463 verfaßt ist, so gehört die Abfassung der Schrift de non aliud dem Jahre 1462 an.

3) l. c. cp. 22, p. 316: Supra de his atque in libello, quem de figura mundi *nuperrime* in *Urbe veteri* compilavi.

4) l. c. cp. 23, p. 317: Et quia *de aequalitate* alias *Romae* late scripsi, haec sic sufficiant. Da Cusa während des kurzen Aufenthalts in Rom vom October 1458 bis Anfang 1460 während der Abwesenheit des Papstes Pius II. in Mantua das Amt eines Statthalters von Rom bekleidete und in diese Zeit wahrscheinlich die Abfassung der umfassenden Schrift: de cribratione Alchoran fällt, so blieb ihm in diesem Zeitabschnitt kaum zu philosophischen Arbeiten Zeit übrig. Es bleibt somit für diese Schrift nur die Zeit des Aufenthalts in Rom vom Jahre 1450—1451 oder 1460—1463 übrig. Aus den Worten: de aequa-

sitzen wir diejenige Schrift, welche nach der ausdrücklichen Erklärung Cusa's und nach ihrer ganzen Disposition den Abschluß seiner speculativen Thätigkeit bilden sollte und sie auch wirklich gebildet hat [1]), da ein Jahr nach ihrer Abfassung, 1464, der Tod seinem Wirken ein Ende setzte. Wir meinen die Schrift *de venatione sapientiae*, aus dem Jahre 1463 [2]). Sie reiht sich dem Umfange nach an die zwei größten Schriften: de docta ignorantia und de conjecturis an.

Ueber die Tendenz der Schrift, Veranlassung und Zeit der Abfassung spricht sich Cusa in einem Vorwort also aus:

„Ich habe mir vorgenommen, die Beuten meines Jagens nach der Weisheit, die ich bis zu diesem meinem Greisenalter vor dem Blicke des Geistes als die wahreren erkannt habe, summarisch aufgezeichnet der Nachwelt zu überliefern, da ich nicht weiß, ob mir wohl noch

---

litate *late scripsi* läßt sich schließen, daß nicht die Abhandlung de aequalitate unter Zugrundlegung des Textes: Vita erat lux hominum, welche im ersten Buche der Excitationen steht, S. 364—375 gemeint ist. Diese ist zufolge der Eingangsworte bald nach der apostolischen Legation 1451 geschrieben und an einen jüngern Freund Petrus gerichtet.

1) Da Cusa in: de venatione sapientiae auch an der Auffassung Gottes als Possest festhält, während wir de apice theoriae S. 333 lesen: *Petrus*. Sed miror, cum jam ante *de Possest* multa dixisses, et eo in dialogo explanasses, cur illa non sufficiunt? *Card.* Videbis infra, *posse* ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quidquam potest esse nec vivere nec intelligere, *quam Possest* aut aliud quodcunque vocabulum. Sive enim nominari potest, utique *posse* ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit, *nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo* — so könnte es scheinen, als ob de apice theoriae nach de venatione sapientiae geschrieben sei; allein da Cusa im Anfange der eben citirten Stelle nur auf den Dialog de Possest hinweist, nicht auch auf de venatione sapientiae, wo im 13. Kapitel das Wesen Gottes als Possest dargestellt wird, so scheint die letztgenannte Schrift, die er doch wegen der Bedeutung, die sie in seinen eigenen Augen als zusammenfassender Abschluß seiner philosophischen Schriften hatte, beim Niederschreiben der eben citirten Stelle nicht wohl ignoriren konnte, zur Zeit der Abfassung von de apice theoriae noch nicht existirt zu haben. Zudem ist der Grundgedanke von de apice theoriae: Gott ist das reine, absolute Können, das Alles Können in die so ausgeprägte Creationstheorie der Schrift de venatione sapientiae ganz deutlich aufgenommen; namentlich in der Bestimmung des Machenkönnens, Kap. 38. 39.

2) l. c. Prologus, p. 298. Da Cusa 1401 geboren ist, so hatte er im Jahre 1463 das 61. Lebensjahr zurückgelegt.

Zeit zu weiterem und besserm Nachdenken vergönnt ist; denn ich habe jetzt das ein und sechzigste Lebensjahr zurückgelegt.

Schon lange habe ich eine Abhandlung über das Gott Suchen geschrieben. Ich machte nachher Fortschritte und schrieb Anderes nieder. Nachdem ich aber jetzt in des Diogenes Laërtius [1]) Buche über das Leben der Philosophen verschiedene Forschungen (venationes) der Philosophen nach Weisheit gelesen habe, widmete ich mich, dadurch angeregt, mit aller Anstrengung einer so angenehmen Speculation, das Liebste, womit sich der Mensch beschäftigen kann. Was sich mir nach der ernstesten Meditation ergeben hat, das will ich sündiger Mensch nun, so gering es auch ist, um schärfere Geister zur tiefern Erwägung anzuregen, schüchtern und in Demuth veröffentlichen, und dabei folgende Ordnung einhalten.

Ein unserer Natur angebornes Streben treibt uns nicht bloß zum Wissen, sondern zur Weisheit, d. i. zum Erwerbe eines schmackhaften Wissens (sapida scientia) hin. Zuerst will ich nun über das Wesen dieser Weisheit Einiges vorausschicken, dann den Philosophen (das Philosophiren nenne ich die Jagd auf die Weisheit) Reviere und in diesen einige Stellen bezeichnen und auf Felder hinführen, in welchen sie nach meiner Meinung reiche Beute finden werden."

Der Ausführung dieses Planes gehen in den sechs ersten Kapiteln Prolegomena voraus, welche zuerst auf das dem Menschen angeborne Streben nach der Weisheit, der Nahrung des Geistes, hinweisen (1. Kap.), sodann den Ausgangspunkt seiner Jagd bezeichnen. Dieser ist in dem Satze des Aristoteles enthalten; „was unmöglich werden kann, das wird nicht" oder positiv ausgedrückt: es wird nur, was werden kann. Allem Gewordenen geht also das Werdenkönnen voraus. Das Werdenkönnen als Potentialität setzt aber eine Activität, durch welche es wird, voraus. Diese ist das Sein, das nicht wird, noch ein Anderes werden kann, das Ewige, welches Alles das ist, was sein und werden kann. In ihm hat das Werdenkönnen, das selbst nicht geworden ist, weil es jedem Gewordenen vorausgeht, seinen Anfang. Abnehmen aber kann es nicht; denn wenn es abnähme, so könnte dieses (das

1) Diogenes Laërtius, der erste Verfasser einer Geschichte der Philosophie, lebte wahrscheinlich zu Anfang des 3. Jahrhunderts nach Christus. Er schrieb griechisch: Zehn Bücher philosophische Geschichte über Leben, Meinungen und Aussprüche berühmter Philosophen.

Abnehmen) werden; das Werdenkönnen würde somit nicht abnehmen. Es bleibt also beständig. Da es nicht geworden ist und doch einen Anfang hat, so nennen wir es erschaffen, weil es, seinen Schöpfer ausgenommen, nichts voraussetzt, aus dem es ist. Alles also, was nach ihm ist, ist durch den Schöpfer aus dem Werdenkönnen hervorgebracht.

Es gibt drei Betrachtungsweisen, drei Gebiete (regiones, vgl. 11. Kap.) der Weisheit: die göttliche, die vernünftige, die sinnliche.

Wenden wir uns zur Betrachtung des Ewigen, das alles ist, was sein kann, so sehen wir in ihm alles als in der absoluten Ursache.

Wenden wir uns zu dem beständig Dauernden, zu dem, welches das geworden ist, was es werden kann — und dieß ist das Reich der sinnlichen und geistigen Naturen — so sehen wir im Vernunftgebiete (intellectualiter) das Werdenkönnen und in diesem die Natur von allem und jedem Einzelnen, wie es gemäß der vollkommenen Entfaltung der Vorherbestimmung des göttlichen Geistes werden soll.

Sehen wir endlich auf das Zeitliche, welches niemals das ist, was es werden kann, daher nichts Festes, sondern in beständiger Mangelhaftigkeit, so sehen wir, wie es die Vollkommenheit des Beständigen nachahmt, ohne dieses je zu erreichen.

Es ist somit in dem erschaffenen Werdenkönnen alles Erschaffene prädeterminirt, so daß diese schöne Welt so wie sie ist geworden ist. (2. u. 3. Kap.)

Hierauf erläutert Cusa den Begriff des Werdenkönnens an einem Beispiel aus der Logik, der Geometrie, besonders sinnreich aber, wie schon in frühern Schriften an dem Verhältniß von Licht und Farbe. Denken wir uns Gott als das ewige Licht, die Welt ganz unsichtbar und das Licht wolle nun eine sichtbare Welt erschaffen. Dann würde das Licht zuerst die Farbe erschaffen, als das Werdenkönnen des Sichtbaren, in welchem alles, was gesehen werden kann, enthalten ist. Dieses Werdenkönnen hätte keine Grenze außer in der Ursache der Farbe, dem Lichte. Aber es wäre die Farbe nicht das Werdenkönnen des Verständigen, noch weniger des Vernünftigen; wir müssen also zu einem umfassenderen Begriffe des Werdenkönnens aufsteigen, das alles, was ist, lebt und denkt, in sich faßt. (4.—6. Kap.)

Diese Präliminarien schickt Cusa voraus, um sich den Weg zu dem Satze zu bahnen, den er, gleichwie er den zusammenfassenden Schluß der zwei Bücher de ludo globi bildete, so jetzt an die Spitze dieser neuen Untersuchung als Fundamentalsatz seiner ganzen Philosophie stellt, in dem, wie er sich ausdrückt, die Conjecturen seiner ganzen Jagd ihren Ruhepunkt haben, nämlich: **Es ist nur Eine schöpferische Ursache des Werdenkönnens von Allem**, die allem Werdenkönnen vorhergeht und das Bestimmende, Begrenzende (terminus) für sie bildet. Das Werdenkönnen ist somit nicht das einzige Princip. Ist der Schöpfer die Ursache von Allem, so ist er eben darum nichts von Allem, sondern als das, was keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig ist, als Größtes und Kleinstes zugleich — das präciseste Maß und Vorbild von Allem.

Das unermüdliche Streben Cusa's, Gott als den Schöpfer zu erkennen und aufzuweisen, liegt auch seinem letzten Geistesprodukte zu Grunde und es wird, wie wir sehen werden, am Schlusse desselben das Ringen nach möglichster Klarheit in der Darstellung seiner Creationstheorie von dem schönsten Erfolge gekrönt.

Zum bessern Verständnisse stellt er, wie im zweiten Buche de docta ignorantia 8.—10. Kap. eine Vergleichung seiner Auffassung mit den Ansichten der alten Philosophen, namentlich Plato's und Aristoteles' an und wiederholt diese Vergleichung bei allen Hauptfragen durch das ganze Buch, wobei er bald auf das Unrichtige, bald auf das mit seiner Theorie Uebereinstimmende hinweist, bisweilen auch zeigt, wie bei den Alten diese oder jene unwahre Ansicht entstanden sei. Gerade hiebei leistete ihm das Werk des Diogenes Laërtius gute Dienste [1]). Freudig überrascht uns die beigefügte Vergleichung mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Ganz richtig bemerkt Cusa: die Worte Mosis: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, dann das Licht" wollen sagen, das Werdenkönnen der Welt, welche durch Himmel und Erde bezeichnet ist, sei im Anfange erschaffen worden; nachher beschreibe Moses das wirklich Gewordene ...

1) de venat. sapientiae c. 2, führt Cusa eine Ansicht von Thales an und fügt bei: quae verba dum in Laertio legerem, valde mihi placuere. c. 9 stellt Cusa die Ansichten mehrerer Alten über die Weltschöpfung zusammen und schließt dann: *nec in Laertio latius.*

Das Wort Gottes aber, auf welches die Natur, das Werkzeug des göttlichen Willens, hört, daß Alles werde, ist Gott selbst. (9. Kap.)

Sofort tritt Cusa in die Felder ein, die zur Jagd auf die Weisheit ihm geeignet scheinen. Er zählt deren zehn auf. Sie beziehen sich nicht auf das ganze Gebiet der Philosophie, sondern ausschließlich auf die Gotteserkenntniß und geben eben so viele Gesichtspunkte an, von denen aus wir zur Erkenntniß der Wesenheit Gottes vorgehen können, so daß alle zusammen eine so vollkommene Anschauung des göttlichen Wesens geben, als sie der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft überhaupt zu erreichen möglich ist. Die bisher gewonnenen Resultate seines Forschens werden in den einzelnen Feldern untergebracht und zu einem Gesammtbilde zusammengestellt, wie aus der nähern Angabe der Felder sogleich erhellen wird. Sie heißen: 1) die gelehrte Unwissenheit, 2) das Können sein (possest), 3) das Nichtandersein (non aliud), 4) das Licht, 5) das Lob, 6) die Einheit, 7) die Gleichheit, 8) die Verbindung, 9) die Idee (terminus), 10) die Ordnung. Da hier neue Gedanken nicht entwickelt werden, so können wir die Ausführung übergehen.

Nach der Darstellung der zehn Felder fährt Cusa also fort: Ich habe im Bisherigen Einiges über die Felder der zu erjagenden Weisheit gesprochen, aber dort in der Ordnung der Wiedergeburt hat die incarnirte Weisheit den Weg zu ihr durch ihr eigenes Beispiel geoffenbart.

Wir streben nach Weisheit, um unsterblich zu sein; da uns aber keine (menschliche) Weisheit vor den Schrecken des Todes bewahrt, so wird das die wahre Weisheit sein, durch welche die Nothwendigkeit des Sterbens in die Kraft zu leben und in den sichern Weg zur Auferstehung umgewandelt wird, was nur mit der Kraft Jesu und Nachahmung seines Beispiels möglich ist. Hierauf müssen wir also den größten Eifer verwenden, hier allein ist sichere Jagd, der Erfolg zuverlässig, es ist — der Besitz der Unsterblichkeit [1]).

1) Da Cusa selbst es nur zu oft empfunden hatte, wie ungenügend in den sublimen Gebieten, in denen seine Speculation sich bewegt, die Sprache ist zum einigermaßen geeigneten Ausdruck der Gedanken, da er wiederholt darauf aufmerksam machte, mehr auf den Sinn seiner Worte, als auf deren gewöhnliche Bedeutung zu achten, so fügt er am Schlusse dieser Schrift eine schöne Abhandlung über die Bedeutung des Wortes bei (cp. 33) und schließt derselbe

Cusa überschaut die gemachte Beute und kehrt zu dem Satze zurück, von dem er bei der ganzen Jagd ausgegangen ist. Er sagt: nicht mit irgend etwas Großem, das größer sein könnte, zufrieden, habe ich die Ursache der Größe, die nicht mehr größer sein könnte, aufgesucht. Könnte jene Ursache größer sein, so wäre sie durch das von ihr Verursachte größer. So wäre das Spätere vor dem Frühern. Nothwendig muß daher die Ursache der Größe das *sein, was sein kann* (possest). *Die Größe* (das absolut Größte) *geht somit dem Werdenkönnen vorher*, da kein Anderes werden kann, wenn es alles das ist, was sein kann.

Was von der Größe, gilt auch von dem absolut Guten, Wahren, Schönen, Weisen, der Freude, Vollkommenheit, Klarheit, Gerechtigkeit, Seligkeit. Jedes von ihnen ist, da es keine Steigerung zuläßt, das Seinkönnen selbst; eben dadurch sind sie im absoluten Seinkönnen Eines. Da jedes dieser Prädicamente ein Lob ist, so gelangt die Philosophie Cusa's im Abschlusse ihres Forschens da an, wohin jede von richtigem Princip ausgehende Philosophie gelangen muß — zum Lobe Gottes.

„*Das ist es also*, so schließt er, *was ich durch meine Jagd erbeutet habe: mein Gott ist in allem Lobenswerthen lobenswerth*, nicht als participire er an dem Lobe, sondern als das absolute Lob, das in sich selbst lobenswerth und die Ursache alles Lobenswerthen ist. Er ist daher vor und über (prior atque major) allem Lobenswerthen, denn er ist der Höhepunkt und das Seinkönnen alles Lobenswerthen. Alle *Werke Gottes* sind lobenswerth, weil sie durch Theilnahme an allem Lobenswerthen, in welchem Gott als Ursache gelobt wird, erschaffen sind. Ich weiß, daß mein Gott größer ist als alles Lob und durch kein Lob gebührend gelobt werden kann. Aber Allen, die es versuchen, ihn zu loben, offen-

---

mit folgender beachtenswerthen Stelle: „diese meine Forschung nach der unaussprechlichen Weisheit, welche älter ist als alles Namengeben, bewegt sich mehr im *Stillschweigen und Schauen*, als in *Geschwätzigkeit und Hören*. Sie setzt voraus, daß die menschlichen Worte, deren sie sich bedient, nicht präcis sind, keine Engels- und Gottesworte; sie gebraucht sie, da sie anders keinen Begriff ausdrücken kann, wenn sie die Ewigkeit durch sie bezeichnen will, die freilich keines von den Dingen ist, um derentwillen die Worte gebildet sind, sondern die Ursache von ihnen und *ein Wort nicht von dieser Zeit* (verbumque nullius temporis).

bart er sich selbst, auf daß sie ihn erkennen als lobenswerth, glorreich und über Alles erhöht. Diese loben ihn dann nicht bloß in seiner Güte, in der er sich Allen mittheilt, in der Größe, die er Allen verleiht, in der Schönheit, die er Allen spendet, in der Wahrheit, die keinem Wesen fehlt, in der Weisheit, die Alles ordnet, in der Freude, in der Alles in sich selig ist, in der Vollkommenheit, deren sich Alles rühmt, in der Klarheit, die Alles erhellt, in der Gerechtigkeit, die Alles läutert, in der Seligkeit, in der Alles seine Ruhe und sein Genügen findet, oder in Anderem, was Folge des Participirens an der Gottheit ist, sondern den Gott der Götter selbst in Zion loben sie, indem sie in der Offenbarung seines Lichtes ihn anschauen."

Wir möchten bei diesem Aufschwunge der ganzen Philosophie Cusa's zum beredten Lobe Gottes an die Stelle des von ihm gewählten Bildes einer Jagd durch zehn Reviere lieber das eines großartig sich erhebenden Kuppelbaues setzen, dessen zehn an einander sich reihende Hallen sich zu einem majestätischen Tempel der Anbetung Gottes zusammenschließen und von der gemeinsamen Spitze ihr Licht und rechte Beleuchtung erhalten.

Cusa hatte den großartig angelegten Bau seines Systems zum Abschlusse gebracht, aber er ringt in erneuten Versuchen nach der besten Formel, um den das Ganze tragenden Gedanken, die Creationsidee, in möglichst hellem Lichte hervortreten zu lassen. Daher fügt er der, mit dem 36. Kapitel bereits in sich abgeschlossenen Schrift noch eine declaratio, dieser eine rememoratio und dieser endlich eine epilogatio bei. Er sagt:

Ich will nun das schon oft Gesagte wiederholen, weil es das Wesen meiner ganzen Jagd ausmacht. Es heißt: da das Gewordene dem Werdenkönnen nachfolgt, so ist es nie so geworden, daß das Werdenkönnen in ihm ganz und gar erschöpft wäre. In Plato ist zwar das Menschwerdenkönnen begrenzt, aber nicht vollständig, sondern nur das Platosein. Das Werdenkönnen wird somit schlechthin nur durch das (absolute) Seinkönnen als sein Anfang und Ende begrenzt, wie die Zahl ihre Grenze in der Monas hat, die ihr Anfang und Ende ist. In Wirklichkeit (actu) hat das Werdenkönnen in der Welt seine volle Verwirklichung erlangt.

Gilt diese Bemerkung dem Verhältniß des Werdenkönnens zum

Gewordenen, so wird im Folgenden das Verhältniß desselben nach Oben, zur Ursache des Werdenkönnens besprochen und hiebei dem Werden gegenüber der Begriff des Machens, der in: de apice theoriae erläutert ist, verwerthet.

Es ist ausgemacht, daß das Werdenkönnen sich auf etwas bezieht, was demselben vorhergeht. Weil es dem Werdenkönnen vorhergeht, kann es selbst nicht werden. Es ist auch nicht geworden, da nichts geworden ist, was nicht werden konnte. Da nun das, worauf sich das Werdenkönnen bezieht, was seine Voraussetzung ist, ihm vorhergeht, so ist es nothwendig ewig. Da das Ewige nicht werden kann, so muß es wenigstens das Nichtanders von dem sein, was im Werdenkönnen ponirt wird. (Dieß gibt wohl den Sinn des Satzes getreu wieder: Unde cum aeternum non possit fieri, necesse erit, quod saltem aeternum non sit aliud ab eo, quod in posse fieri affirmatur, wiewohl erwartet würde, daß dann die Stellung der Worte richtiger die wäre: quod saltem aeternum sit non aliud ab eo etc. Allein offenbar haben wir hier den Gedanken des non aliud, der ausspricht, daß die Gedanken Gottes allem creatürlichen Sein zu Grunde liegen, somit Gott mit jedem erschaffenen Wesen ebenso ideal identisch als substantiell von ihm verschieden ist, Gott in Jedem und in Keinem, in welchem Sinne im Dialog de genesi das Schaffen Gottes ein Identificiren, näherhin ein Assimiliren genannt wird). Das Ewige ist somit das Nichtanders alles dessen, was wird, obwohl es selbst (das Ewige) nicht wird. Es ist somit Anfang und Ende des Werdenkönnens. Was also geworden ist, ist Darstellung (repraesentatio) des keinem Werden unterworfenen Ewigen. Hieraus erhellt, daß das Werdenkönnen sich auf das Urbild der Welt (mundum archetypum) im ewigen Geiste Gottes bezieht. Zur Bestätigung der vorhin gegebenen Erläuterung dient der folgende Satz: Ich sehe daher, daß alles, was werden kann, nur jenes einfache Urbild hat, welches das Nichtsanders ist von Allem, was werden kann, da es die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist. Da es die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist und nichts Anderes sein kann, weder größer noch kleiner, noch andres, noch in anderer Weise, so ist es das Nichtanders von Jeglichem. Es ist somit von Allem, was ist, lebt und denkt, die Ursache, das Urbild, der unbeschränkte Ziel- und Höhepunkt von Allem. Mit Einem Worte: Der Höhepunkt des Werdenkönnens von Allem ist das Allesmachen-

können. Auch das Werdenkönnen entsteht aus dem Allesmachenkönnen. Die Determination des Werdenkönnens zu diesem und jenem geht also einzig von dem Allmächtigen aus. Und weil das Werdenkönnen nur durch den Allmächtigen determinirt wird, so ist jede Determination des Werdenkönnens in dem, was wird, nicht eine solche Determination, daß der Allmächtige nicht machen könnte, was er will; indem aber einmal das Werdenkönnen singulär auf ein Einzelnwesen eingeschränkt wird, bildet es des so Gewordenen Natur und Substanz.

In dem epilogus verknüpft endlich Cusa die drei Begriffe des Machens, Werdens und Gewordenseins dialectisch und gelangt dadurch zur klarsten Darstellung des Creationsbegriffs. Seine Argumentation ist folgende:

Da nichts geworden ist, was nicht werden konnte, und nichts sich selbst machen kann, so folgt, daß es ein dreifaches Können gibt: Machenkönnen, Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen (posse factum). Vor dem Gewordenseinkönnen ist das Werdenkönnen, vor dem Werdenkönnen das Machenkönnen. Princip und Höhepunkt des Werdenkönnens ist das Machenkönnen; das Gewordenseinkönnen ist durch das Machenkönnen aus dem Werdenkönnen geworden. Da das Machenkönnen vor dem Werdenkönnen ist, so ist es weder geworden, noch kann es ein Anderes werden. Es ist somit Alles, was sein kann. Es kann also nicht größer sein und dieß nennen wir das Größte, noch kleiner und dieß nennen wir das Kleinste; auch kann es nicht ein Anderes sein. Es ist also die bewirkende, gestaltende und zum Ziele führende Ursache von Allem, da es Ziel- und Höhepunkt und Ende des Werdenkönnens und somit auch des Gewordenseinkönnens ist. In dem Machenkönnen ist somit Alles, was werden kann und was geworden ist, prioriter als in der bewirkenden, gestaltenden und zum Ziele führenden Ursache enthalten, das Machenkönnen ist in Allem wie die absolute Ursache in dem Verursachten. Das Werdenkönnen dagegen ist in Allem, was geworden ist, das, was es geworden ist; denn nichts ist in Wirklichkeit geworden, außer was werden konnte, nur ist es in verschiedener Seinsweise, unvollkommener als Potenz, vollkommener als Wirklichkeit. Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen sind somit in **der Wesenheit** nicht verschieden, aber das Machenkönnen ist, obwohl es das Nichtanders ist, doch als Ursache der Wesenheit **nicht die Wesenheit selbst**, denn die Wesenheit ist das von

ihm Verursachte. Da aber das Werdenkönnen nicht das Gewordenseinkönnen ist, so ist das Werdenkönnen nicht aus dem Werdenkönnen geworden [es wäre ja sonst ein Gewordenes], sondern vor dem Werdenkönnen ist nichts als das Machenkönnen. Aus Nichts ist daher, wie man gewöhnlich sagt, das Werdenkönnen geworden. Da also das Werdenkönnen aus Nichts durch das Machenkönnen hervorgebracht, nicht geworden ist, so sagen wir, **es sei erschaffen.** Da wir nun das absolute Machenkönnen den Allmächtigen nennen, so sagen wir, der Allmächtige sei ewig, nicht geworden, nicht erschaffen, der nicht zu nichte oder anders werden kann, als er ist, weil er vor dem Nichts und dem Werdenkönnen ist. Wir verneinen von ihm Alles, was durch einen Namen ausgedrückt wird, weil die Namen erst nach dem Werdenkönnen entstanden sind. Da das Werdenkönnen seinen Ziel- und Höhepunkt nur im Machenkönnen hat, so wird es nie zu nichte; denn würde dieses eintreten, so könnte es werden; wie sollte also das Werdenkönnen zu nichte werden? Es ist somit immerdauernd (perpetuum), da es einen Anfang hat und nicht zu nichte werden kann, sondern sein Ziel- und Höhepunkt sein Anfang ist.

Anmerkung. Hinsichtlich eines ganz kurzen Dialogs zwischen einem Heiden und einem Christen: *De Deo abscondito* (S. 337—339) wird es genügen, kurz Folgendes anzuführen. Der Christ behauptet, ein Erfassen der Wahrheit sei nur durch diese selbst möglich, wie der Blinde die Differenzen der Farben nicht beurtheilen kann, weil ihm die Sehkraft und das Licht, das An-Sich der Farben fehlt. Derjenige ist also verständig und verehrt die Wahrheit, der weiß, daß er ohne sie nichts erkenne und begreife. Das Verlangen, in der Wahrheit zu sein, treibt den Christen zur Anbetung Gottes, den die Heiden irrigerweise zu kennen meinen. Die Christen beten die ewige, absolute, unvermischte Wahrheit an, die Heiden die Wahrheit, wie sie in ihren Werken erscheint. Der Christ weiß, daß Alles, was er weiß, nicht Gott ist, sondern dieser über Alles hinausreicht; Gott ist deßhalb nicht Nichts und auch nicht Etwas, sondern über dem Nichts und Etwas; ihm gehorcht das Nichts, daß es Etwas werde; das ist seine Allmacht. Er ist über allen Worten, Begriffen, Gegensätzen. Er wird Gott, *θεός* genannt, von *θεωρέω*, sehen. Er ist für unsern Gesichtskreis, was das Sehen in der Region der Farbe. Das Sehen ist farblos, damit es jede Farbe zu messen und zu erfassen vermöge (derselbe Gedanke, wie da

quaerendo Deum); es wird daher auch von keiner Farbe erreicht, erfaßt, richtig bezeichnet.

§ 22. Apologetische Schriften.

Cusa hatte seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer Schrift, deren hauptsächlichster Theil sich zu einer Apologie einer hervorragenden Institution des kirchlichen Lebens, des allgemeinen Concils gestaltete, begonnen. Aufsteigend in das höhere Reich der christlichen Speculation bringt er jene, bereichert durch die Ergebnisse der letztern zum schönen Abschluß durch eine Apologie des christlichen Glaubens im Kampfe gegen die Irrlehren des Koran. Concordanz der Factoren des Lebens in Kirche und Reich war der leitende Gedanke der ersten Schrift; Aufsuchen der christlichen Elemente im Koran, Zurückführen derselben zu dem christlichen Princip, mit dem sie allein einen Einklang bilden und ein Erwecken der Sehnsucht in den Irregeführten nach der Wiedervereinigung mit dem Ganzen, dem sie angehören, ist auch der leitende Gedanke und das Ziel der zwei Schriften, die wir nun darzustellen haben. Wie bei der Schrift de concordantia catholica, so hat auch bei diesen die unmittelbare Betheiligung des Cardinals an dem zur Sprache gebrachten Gegenstande zu ihrer Entstehung hingetrieben, indem Leben und amtliche Stellung ihrem Verfasser Aufgaben von höchster Wichtigkeit zur Lösung vorlegten. Wir erinnern uns, daß Cusa, als er nach dem Scheitern der an das Concil zu Basel geknüpften Erwartungen auf die Seite Eugen's IV. übergetreten war und nun mit der ganzen Begeisterung seines erregbaren Innern die fruchtbare Idee der Concordanz der griechischen Kirche mit der des Abendlandes erfaßte, der Gesandtschaft beigegeben wurde, welche die Vertreter der griechischen Kirche von Constantinopel nach Florenz geleiten sollte.[1]) Schon damals scheint er in das Einigungsstreben in weiterer Ausdehnung desselben auch Versuche zur Bekehrung der Anhänger des Islam aufgenommen zu haben. Er widmete sich noch in Basel mit größtem Eifer dem Studium des Koran und suchte in Constantinopel selbst alle Mittel zur Vervollständigung dieses Studiums auf, wie er auch Bekehrungen einzuleiten sich angelegentlich bemühte. Doch lassen wir ihn selbst erzählen. „Ich gab mir die größte Mühe, das Gesetzbuch der

1) Vgl. das kirchliche Leben des Cardinals 2c., S. 112 ff.

Araber zu verstehen, das ich nach der Uebersetzung des Abts Peter von Clugny zu Basel besaß, sammt der aufgezeichneten Disputation jener zwei vornehmen Araber, von denen der Eine, ein Genosse Mohameds, den Andern auf seine Seite zu ziehen suchte, welcher, gebildeter und angesehener unter den Arabern, zeigte, man müsse vielmehr am christlichen Glauben, dem er sehr eifrig ergeben war, festhalten. Dabei befanden sich noch einige andere Schriften über die Abstammung Mohameds und über seine zwölf Nachfolger in der Regierung, über seine Lehren, im Ganzen gegen hundert Untersuchungen. Ich ließ das Buch bei Meister Johann von Segovia zurück und reiste nach Constantinopel, wo ich bei den Minoriten, die beim hl. Kreuz wohnen, einen Alchoran in arabischer Sprache fand, den mir diese Brüder in einigen Punkten, so gut sie konnten, erklärten. In Pera, im Convente der Dominikaner, fand ich eine Uebersetzung, ganz wie die, welche ich in Basel zurückließ. Ich erkundigte mich, ob ein Grieche gegen diese Albernheiten geschrieben habe und erfuhr, daß nur Johannes Damascenus, der kurz nach der Entstehung dieser Sekte lebte, einiges Wenige, was man noch hat, geschrieben habe. Es lebte damals ein Kaufmann Balthasar de Luparis in der Nähe von Constantinopel. Als dieser mein eifriges Nachforschen vernahm, sagte er mir, daß der Gelehrteste und Angesehenste unter den Türken, der in Pera heimlich im Evangelium des Johannes unterrichtet wurde, mit zwölf angesehenen Männern zum Papste zu reisen und sich vollständig unterrichten zu lassen beabsichtige, wenn ich ihnen heimlich für das Geleite sorgen würde. Ich erfuhr durch den Bericht der Brüder, daß dem so sei und gab ihm das gewünschte Geleite. Weil jener angesehene Türke die Aufsicht über die Spitäler hatte, wollte er diese visitiren und sich dann zuletzt heimlich an den Ort begeben, wo das Schiff zur Ueberfahrt nach Rom sie (d. h. ihn und seine zwölf Gefährten) erwartete. Allein die Pest raffte ihn während der Visitation hinweg. Herr Balthasar, der sich jetzt zu Bologna aufhält, sagte mir oft, daß alle ihre Gelehrten eine große Liebe zum Evangelium haben und es ihrem Gesetzbuche vorziehen." [1])

Mit der schnell erfolgten Wiederauflösung der so freudig begrüßten Vereinigung der Kirchen des Orients und Occidents schwanden auch die an diese Vereinigung geknüpften Hoffnungen der Bekehrung der Anhänger des Islam und es rückte die schon längst vorausgesehene

1) Erstes Vorwort zu: cribratrio Alchoran. opp., S. 879.

Katastrophe immer näher heran, bis endlich mit der Eroberung Constantinopels, 29. Mai 1453, der Halbmond als Siegeszeichen über der entweihten Sophienkirche prangte. Die größten Grausamkeiten wurden von den siegestrunkenen Horden an den Christen verübt. Mit welch schmerzlichen Gefühlen Cusa die Trauerkunde vernommen haben mag, läßt sich denken; wir erkennen es am Reflexe derselben, der Predigt, die er bei der Feier des Sieges hielt, den Skanderbeg und Hunyad über die Türken im Jahre 1456 ergangen. Dieser Sieg war ihm ein Sieg der Religion des Geistes und der heiligen Liebe über das Gesetz des Fleisches und der sinnlichen Genüsse. [1]) Jetzt glaubte der Gelehrte, für welchen Christus der Quell des wahren Lebens und der Mittelpunkt der Speculation war, für die Religion des Geistes und der Wahrheit eine Lanze einlegen zu müssen; er that es in den beiden im Folgenden erwähnten Schriften, die zwar der Zeit nach etwas auseinander liegen, aber wegen des innern Zusammenhangs in der Darstellung an einander anzureihen sind.

§ 23. Die Schrift: de pace seu concordantia fidei.

Die Schrift ist durch den frischen Eindruck der Nachrichten über die von den Türken bei der Eroberung Constantinopels verübten Grausamkeiten eingegeben [2]) und erhebt sich im Hinblicke auf das Gräßliche des Schauspiels, daß die Menschen um des Glaubens willen

---

1) Das kirchliche Wirken 2c., S. 274—277.

2) Fuit ex iis, quae *apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turcarum regna divulgabantur*, quidam vir zelo dei accensus, *qui loca illarum regionum aliquando viderat*, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem, quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito suevit, sua pietate moderaretur. de pace fidei S. 862. Eine weitere sichere Notiz über die Abfassungszeit vorliegender Schrift haben wir in einem Briefe des Prior Bernhard in Tegernsee an Cusa, in welchem er u. A. sagt: Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos *de Visione Dei et de pace fidei* solita et humili confidentia. Dieser Brief ist zwar ohne Datum, allein dieses ergibt sich ziemlich genau aus dem Antwortsschreiben des Cardinals, in welchem auf die Bitten um Zusendung von mehreren speciell genannten Schriften eingegangen ist, welche in dem Briefe des Prior erwähnt sind. Dieses Schreiben des Cardinals ist aus Brixen, vom 12. Februar 1454. Zwischen dieses Datum und die Eroberung Constantinopels fällt also die Abfassung der Schrift. Cod. latin. monac. 19097, nr. 136, vgl. mit cod. latin. monac. 18711, S. 251.

im Vertilgungskriege gegen einander wüthen, zu der Idee einer allgemeinen Glaubenseinigung als dem einzigen und wirksamsten Mittel zur gründlichen Beendigung aller Religionskriege. Cusa geht auf die Grundidee seines Systems von dem in seiner Wesenheit Unerfaßbaren, der nur in der Verschiedenheit der Wesen und Geister verschieden, nie so wie er ist, vollkommen erkannt wird, um gewissermaßen im Geiste des Neuplatonismus die bestehenden Religionen als Strahlenbrechungen der Einen religiösen Wahrheit aufzufassen. „Du, o Herr und König des Weltalls, — so läßt er den obersten der Engel, welche über die einzelnen Völker und Religionen gesetzt sind, Gott anreden —, bist es, der in verschiedenen Religionen (ritibus) in verschiedener Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt wird, weil Du in Deinem wahren Sein Allen unbekannt und unaussprechlich bist. Die Creatur kann von Deiner Unendlichkeit sich keinen Begriff machen, weil zwischen Endlichem und Unendlichem keine Proportion besteht. Du kannst aber, allmächtiger Gott! auf eine erfaßbare Weise Dich jedem Geiste erkennbar offenbaren. So verbirg Dich nicht länger, o Herr! sei gnädig und zeige Dein Antlitz, und Heil widerfährt allen Völkern, die fortan die Ader des Lebens und deren Süßigkeit, die sie noch zu wenig gekostet haben, unmöglich verlassen; denn Niemand verläßt Dich, außer wer Dich nicht kennt. Ruhen wird dann das Schwert und der Haß und alle Leiden, und Alle werden einsehen, daß es in der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche nur Eine Religion gibt." [1]) Das Offenbaren des göttlichen Antlitzes wird aber im sogleich Folgenden — und darin unterscheidet sich diese Auffassung von der des Neuplatonismus — auf die bereits erfolgte Offenbarung des Unerforschlichen im Fleisch gewordenen Worte bezogen, und die Verschiedenheit der Religionen ist auf den Einen orthodoxen Glauben zurückzuführen. [2])

Wie schon aus dem Angeführten erhellt, kleidete Cusa die Ausführung seiner Idee in ein ganz dramatisches Gewand.

Auf der Höhe der Meditation sieht er in einer Erscheinung (visio) den König Himmels und der Erde, wie ihm die Engel, die Vorgesetzten der einzelnen Völker, traurige Botschaften über die Religionskriege vieler Völker überbringen. Der Himmelskönig spricht: in der Menschwerdung

---

1) c. 1.
2) c. 3.

des Sohnes Gottes ist Alles geschehen, was die Menschheit zur Erkenntniß Gottes und Erlangung des ewigen Lebens bedarf, worauf das ewige Wort sich dahin ausspricht, daß wegen des im Verlaufe der Zeiten durch die Verschiedenheit der Sprachen und ihrer Auslegungen erfolgenden Wechsels der Meinungen die Menschheit einer öftern Sichtung (visitatione) bedürfe, auf daß die über das Wort Gottes so häufig sich erhebenden Mißverständnisse (fallaciae) ausgerottet werden und so die Wahrheit wieder ungetrübt strahle. Hierauf erhielten die vorstehenden Engel Befehl, je einen durch Einsicht sich Auszeichnenden aus jedem Volke zu einer Berathung über den erwähnten Gegenstand einzuberufen. [1]) Es erscheinen ein Grieche, Italiener, Araber, Indier, Chaldäer, Jude, Scythe, Franzose, Perser, Syrer, Spanier, Türke, Deutsche, Tarter, Armenier, Böhme, Engländer. Die Leser würden sich nun aber sehr irren, wenn sie glaubten, jeder dieser Männer schildere die Eigenthümlichkeit seines Cultus, abgesehen davon, daß Griechen, Italiener, Franzosen, Spanier, Deutsche, Böhmen und Engländer als Christen bereits eine und dieselbe christliche Religion bekennen. Die einzelnen Repräsentanten der Völker dienen vielmehr nur dazu, um einzelne Momente in der Darstellung des christlichen Glaubens in der Unterredung mit dem ewigen Worte zur Darstellung zu bringen, und zwar besprechen die acht erstgenannten der Reihe nach je ein Moment der Lehre vom göttlichen Wesen. Sofort beim Uebergange zur Lehre von der Menschwerdung und was mit ihr zunächst in Verbindung steht: Christi Tod, Auferstehung, Früchte derselben, ewige Glückseligkeit weist das Wort den Franzosen, Perser, Syrer, Spanier, Türken, Deutschen an den hl. Petrus, der sie hierüber vollständig belehren werde, wie schließlich der hl. Paulus gleichfalls im Auftrage des Wortes mit dem Tartaren, Armenier, Böhmen und Engländer das Wesen des christlichen Glaubens und die Lehre von den hl. Sacramenten der Reihe nach in sehr summarischer Weise bespricht. Nur eine einzige Beziehung zur Wirklichkeit der Dinge läßt sich darin erkennen, daß bei einigen Repräsentanten in der ihnen zur Durchsprechung zugewiesenen Lehre auf die Eigenthümlichkeit des Nationellen, wie es scheint, einige Rücksicht genommen werden wollte. So redet der Grieche von dem philosophischen Glauben als der Voraussetzung alles Wissens, der Araber von der Einheit Gottes, der Deutsche von der ewigen Glückseligkeit als einer

---

1) c. 1—4.

geistigen, bestehend in dem Schauen der Wahrheit mit dem Auge des Geistes.

Nachdem die Besprechung, bei welcher auch mehrere gelehrte Werke über die religiösen Gebräuche der Völker berücksichtigt wurden, ergeben hatte, daß alle Verschiedenheit mehr im Ritus, als in der bei allen Religionen vorausgesetzten Verehrung des Einen Gottes gelegen sei, wurde im Himmel der Vernunft die Eintracht der Religionen beschlossen. Die Weisen sollten nun aus dem Himmel in ihre Länder zurückkehren und ihre Nationen zur Einheit des wahren Cultus bewegen. Mit Vollmachten versehen, sollten sie sodann in Jerusalem zusammentreten und im Namen Aller Einen Glauben annehmen und darüber einen ewigen Frieden schließen, zur Verherrlichung des gemeinsamen Schöpfers und Vaters.

Was den Inhalt der Schrift betrifft, so glauben wir uns auf die Uebersetzung derselben (in unserer Uebersetzung der wichtigsten Schriften ꝛc. S. 381—410) beziehen zu dürfen.

Wir mögen an dieser Schrift die Großartigkeit der Conception bewundern und der Ausführung der einzelnen Gedanken, so lange sich diese nur „im Himmel der Vernunft" bewegte, zustimmen; es erheben sich aber gerechte Bedenken, sobald wir auf den Boden der Wirklichkeit herniedersteigen. Einen glücklichen Gedanken mag man es nennen, daß Cusa an die Stelle der bloßen Widerlegung und rücksichtslosen Abfertigung der nichtchristlichen Glaubensbekenner die Verständigung setzt, an die Stelle der Polemik die Irenik; allein gerade für dieses Verfahren war, wenn es je zu irgend einem nennenswerthen Erfolge kommen sollte, eine viel genauere Kenntniß der einzelnen Religionen erforderlich, als sie in der vorliegenden Schrift geboten wird. Es sind von den nichtchristlichen Religionen nur die der Juden und Araber berücksichtigt. Gegen die letztern zeigt der philosophisch gebildete Verfasser, ohne Zweifel in Erwägung der Cultur, zu der sie sich emporgeschwungen, insbesondere der Leistungen ihrer Philosophen Averroes, Avicenna, Algazel ꝛc., von denen er manche Ideen in den Kreis seines Systems aufnahm, eine sichtliche Vorliebe und Geneigtheit, einigen mehr sinnlichen Lehren des Koran eine geistigere Auffassung zu unterlegen; allein das Volk, welches damals in der Gegend von Constantinopel den christlichen Namen mit Feuer und Schwert verfolgte, waren nicht die Araber, sondern die Türken, ein tartarischer, kriegerischer Stamm, der

sich zwar zum Koran bekannte, allein damals in seinem Siegeslaufe eben so wenig zu Verhandlungen über Glaubenseinigung geneigt war, als Muhamed und die Araber, als sie im siebenten Jahrhundert sich über die östlichen Provinzen der griechischen Kirche wie ein verheerender Strom ergoßen. Aber auch der christliche Glaube hätte in dem allgemeinen Unwissen, in welchem er als Basis der Glaubenseinigung gezeichnet wird, entweder auf manches Unveräußerliche verzichten müßen oder es wäre am tiefern Eingehen in das Detail die Vereinigung nothwendig gescheitert. Wie viel konnten Cusa über die Schwierigkeiten, auch nur im Rituellen zu einer Verständigung zu gelangen, seine eigenen Erfahrungen sagen, wenn er an seine Verhandlungen mit den Böhmen über die Art des Empfangs der hl. Communion dachte! Wenn er daher die Schrift verfaßte, „damit jene fingirte, im Eingange geschilderte Erscheinung zur Kenntniß Derer gelange, welche bei jenen wichtigen Ereignissen (der Eroberung von Constantinopel und der damit verbundenen Glaubensverfolgung) einzuschreiten haben," — wir müssen hier an den Papst und Kaiser, überhaupt die christlichen Fürsten denken —, so möchten wir bezweifeln, ob sie sich einigen practischen Erfolgs zu erfreuen hatte; wenigstens sind uns keine Nachrichten hierüber bekannt geworden. Gewiß ist, daß man in Rom damals nur an Friedestiftung unter den christlichen Fürsten zum Zwecke eines gemeinsamen Kreuzzuges gegen den Feind der Christenheit dachte [1]).

§ 24. Die Schrift: de cribratione Alchoran.

In einem enger begrenzten Gebiete und daher mit größerem Erfolge bringt Cusa das in der vorigen Schrift aufgestellte Princip in der Schrift *de cribratione Alchoran* zur Geltung.

Die türkische Macht war seit der Eroberung Constantinopels auch für die occidentalische Kirche so gefahrdrohend geworden, daß Pius II. seine ganze Thätigkeit daran setzte, um auf der Versammlung aller christlichen Fürsten zu Mantua (1459) einen gemeinsamen Kreuzzug

1) Semler gab 1787 die Uebersetzung, die Reinhard von dieser Schrift gefertigt hatte, mit Zusätzen heraus. Ich konnte Semlers Buch nicht zu Gesicht bekommen. Uebrigens enthält die Schrift de pace fidei bei all ihrer rationalen Färbung doch des positiv christlichen Gehaltes noch zu viel, als daß der semlersche Rationalismus Cusa zu den Seinigen zählen könnte.

aller christlichen Mächte des Abendlandes gegen den gemeinsamen Feind der Christenheit zu Stande zu bringen. Daneben sollten aber die Versuche zur Bekehrung der Türken, zunächst der obersten Kreise, in deren einigen man Hinneigung zum Christenthum wahrgenommen haben wollte, mit allem Eifer fortgesetzt werden. Der Papst selbst hatte sich vorgenommen, in einem ausführlichen apostolischen Schreiben den Sultan von den Irrthümern des Koran und der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen. Dazu sollte ihm der ihm schon seit langer Zeit befreundete Cardinal Cusa, der seit dem April 1460 seinen bleibenden Aufenthalt in Rom genommen hatte, das Material liefern. Dieser Aufforderung verdankt unsere Schrift ihre Entstehung. Da das Sendschreiben im Jahre 1561 an Muhamed abging, so bestimmt sich hiernach die Abfassungszeit der Schrift mit ziemlicher Genauigkeit. Die Widmung an Pius II., „den obersten heiligen Vater der ganzen christlichen Kirche" läßt die Veranlassung der Schrift deutlich erkennen. Sie lautet: „Empfange, heiliger Vater! dieses Buch, das Dein unterthänigster Diener im Eifer für den Glauben verfaßt hat. Wenn Du nach dem Vorgange des dreimal heiligen Papstes Leo, der die nestorianische Häresie mit apostolischem Geiste, engelgleichem Verstande und gottbegeisterter Rede darniederwarf, die muhamedanische Sekte, die aus jener entstanden ist, in demselben Geiste, mit gleicher Einsicht und Beredtsamkeit als irrig und verwerflich darlegst, so möge Dir diese meine Schrift das nöthige Material zum schnellen Gebrauche an die Hand geben. Deinem Urtheile, der Du der Erste im Episcopat des Glaubens bist, unterwerfe ich mein Buch und Alles, was ich geschrieben habe oder noch schreiben werde, ja mich selbst, wie es einem Christen geziemt, ganz und gar, mit dem Vorsatze, in keinem Stücke je von Deinem apostolischen Throne abzuweichen" [1]).

1461

Wie erfaßt nun Cusa seine Aufgabe? Wenn alle Häresien und alle aus ihnen in weiterer Entwicklung entstandene Religionssysteme noch manche Bestandtheile des christlichen Glaubens, als der absoluten Religion, in sich aufgenommen haben, wenn insbesondere die muhamedanische Religion christliche Elemente nachweisbar aus dem Nestorianismus aufgenommen hat [2]), so sind gerade diese Bestandtheile, die der

1) opp. S. 879.

2) Den geschichtlichen Nachweis hievon gibt Cusa im zweiten Vorworte zur Schrift, l. c. S. 881 und 882. Nach den von ihm eingezogenen Erkundi-

Islam zu seinen werthvollsten zählt, ein sprechendes Zeugniß für die Wahrheit des christlichen Glaubens, und es bedarf daher nur einer Sichtung (cribratio) und Ausscheidung dieser köstlichen Bestandtheile von dem Spreu, der die eben so unverständige als böswillige, absichtlich irre führende und nur die eigene Verherrlichung bezweckende Zuthat Mohameds ist [1]), um die innere Verwandtschaft des Islam mit dem christlichen Glauben aufzuzeigen, worin für die Anhänger des ersteren das stärkste Motiv zur Rückkehr zum wahren Glauben enthalten ist. Daher gibt Cusa, nachdem er andere Schriften gegen den Koran, die er benützte, erwähnt, so des hl. Thomas Schrift de rationibus fidei, des Dominicaners Nicold, neuestens die Schrift des Cardinals von S. Sixtus, der die Irrlehren Mohameds mit einleuchtenden Gründen widerlegt habe, seine Auffassung der Aufgabe also an: „Meine Tendenz geht dahin, auch aus dem Koran die Wahrheit des Christenthums nachzuweisen" [2]).

In der Angabe des Inhalts der sehr umfangreichen, aus drei Büchern bestehenden Schrift können wir uns um so mehr auf das Wesentlichste beschränken, als wir auch von ihr bereits eine Uebersetzung veröffentlicht haben [3]).

Im Allgemeinen legt Cusa im ersten und zweiten Buche die Hauptlehren des christlichen Glaubens in der Ordnung, wie in der Schrift: de pace fidei zu Grunde, um daran die Vergleichung der Lehren des Koran anzuknüpfen, während das dritte Buch einer directen Bekämpfung der formellen Principien und der Tendenzen Mohameds gewidmet ist.

Was zuerst die Quellen der Religionskenntniß betrifft, so kann ein Religionsbuch, das an Schändlichkeit, Ungerechtigkeit und Lügen so reich ist, ohne Gotteslästerung unmöglich Gott oder einem von Gott gesendeten Engel — Gabriel — zugeschrieben werden. Nur

gungen waren es die Juden, welche die Verehrung Muhameds gegen den christlichen Glauben durch judaisirende Zusätze zu seinen Schriften paralysirten.

1) l. c. S. 880: Unde si Mahumet in aliquo Christo dissentit, necesse est, ut hoc aut faciat *ignorantia*, quia Christum non scivit nec intellexit, aut *perversitate intentionis*, quia non intendebat, homines ducere ad illum finem quietis, ad quem Christus viam ostendit, sed sub colore illius finis sui ipsius gloriam quaesivit.

2) l. c. S. 880: Ego ingenium applicui, ut etiam ex Alchoran Evangelium verum ostenderem.

3) Cusa's wichtige Schriften übersetzt rc. S. 300—380.

der Gott dieser Welt, der Lügner von Anfang an, kann der Urheber sein. Seine Glaubwürdigkeit wird schon dadurch sehr zweifelhaft, daß Mohamed, weil nur des Arabischen kundig, die ächten Schriften des alten und neuen Bundes nicht zu lesen vermochte und wahrscheinlich nur aus den trüben Quellen der Häretiker und Talmudisten schöpfte, weßhalb das Geschichtliche des Alcoran selten mit dem Geschichtlichen des alten und neuen Testaments übereinstimmt. So ist nach jenem Maria eine Schwester Aarons und eine Tochter Amrams. Der Alcoran selbst nennt das Evangelium hellleuchtend, einmal sogar glanzvoll (splendidissimum). Wenn dem so ist, so kann sich im Alcoran nichts zur Seligkeit Nothwendige über das hinaus finden, was das Evangelium enthält. Wenn es im 70. Kapitel heißt: „Alle Guten sollen Gott dienen, wie es Jesus Christus, der Sohn Mariens, gelehrt hat," weist dann nicht der Alcoran selbst die Menschen an Christus, den Lehrer der Wahrheit? Es ist daher zu verwundern, daß die Araber nicht zum Verständniß des Alcoran das Evangelium studiren. Würden die hl. Bücher des Evangeliums öffentlich gelesen, so würde sich das aus diesem Erborgte von Weltverachtung, Werken der Barmherzigkeit, Liebe Gottes und des Nächsten, Vorzug des künftigen Lebens, Verachtung der Unzucht und aller Werke der Finsterniß ꝛc. als Strahl aus dem Sonnenglanze des Evangeliums erweisen. Auch die gerühmte schöne Diction des Koran ist kein Beweis seines göttlichen Ursprungs. Es fehlt ihm das erste Criterium, die Wahrheit und Widerspruchslosigkeit. (I., c. 1—8.)

In Betreff der Person Christi führt Cusa aus: Wenn Christus sich Sohn Gottes nennt, so nennt er sich nicht einen andern Gott; mehrere Götter sind so viel als kein Gott, da jeder von ihnen der höchstmöglichen Ehre entbehren würde, sondern als gleichwesentlich mit Gott, wie er aus seinen Werken bewiesen hat, wodurch also die Einheit des höchsten Wesens nicht aufgehoben wird. Auch der Koran nennt Christus Sohn Gottes und bezeichnet ihn als das Urbild aller Völker, der da kommt von Gott gesendet, und mit göttlicher Kraft ausgerüstet, der Geist und das Wort Gottes. Gott und sein Wort sind ein und derselbe einfachste Gott. Da aber der sendende Gott nicht sich selbst sendet, noch auch einen andern Gott, so kann der Sendende nicht der Gesendete, noch auch der sendende Gott ein anderer als der gesendete sein. Auch durch die Lehre, daß durch das Wort Gottes Alles erschaffen sei, stimmt der Alcoran mit dem Chri-

stenthum überein. Er verkennt dieses aber, wenn er den Sohn Gottes als aus dem Vater entstanden, gezeugt, auffaßt. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als reinem Geiste kann nur eine geistige und ewige sein.

Der Sohn Gottes ist der verheißene Messias, den die Propheten theils als den ewigen Sohn Gottes, theils als den zeitlich erscheinenden schauen, als welchen sich Christus selbst bekennt, wenn er sagt: „verherrliche mich, o Vater! mit der Herrlichkeit, die ich vor der Welt Gründung hatte.“ Auch der Alcoran nennt Christus den Messias, den mit der Kraft Gottes erschienenen höchsten Boten Gottes. Wie konnte dieser die Macht Gottes fassen, wenn er nicht der absolut Höchste ist? Wie kann er eine pure Creatur sein, wenn Gott einen Vollkommenern als ihn nicht erschaffen kann? Wenn der Alcoran Johannes den Täufer als einen durchaus glaubwürdigen Mann und großen Propheten, der das Wort Gottes bekräftigte, preist, so ließ der gütige Gott alles dieses in den Alcoran aufnehmen, um die Verständigen zu den Zeugnissen der Wahrheit hinzuführen. Auch die Ausdrücke des Alcoran von Christus, er sei der Geist Gottes, ein guter, vortrefflicher Mann, das Urbild (facies) aller Völker, der Hauch oder die Seele Gottes sind Bezeichnungen, in welchen der Begriff der göttlichen Natur Christi durchscheint. (I., 9—20.)

Auch der christlichen Lehre von der Trinität widerspricht der Alcoran, richtig ausgelegt, nicht. Cusa schickt eine Darstellung der christlichen Trinitätslehre, wie er sie anderwärts aus der Analogie der Organisation und Thätigkeit des menschlichen Geistes, dem Organismus des Weltalls, dem Wesen der Liebe gegeben hatte, voraus, um zu zeigen, daß gerade der volle Begriff der göttlichen Einheit die Dreieinigkeit erfordere, und weist dann aus positiven Bestimmungen des Alcoran, in welchen vom Sohne und Geiste Gottes die Rede ist, nach, daß die Muhamedaner, wenn sie mit diesen Bestimmungen nicht in einen Tritheismus gerathen und Ungläubige (im Sinne Muhameds) sein wollen, an die Trinität glauben müssen. (II., 1—11.)

Wenn der Koran gegen Propheten und Evangelium, gegen die ganze Weltgeschichte lehrt, Christus sei nicht gestorben, die Juden hätten ein Christus-ähnliches Subject aufgehängt, so ist zu beachten, daß doch sonst der Koran die Propheten und das Evangelium anerkennt. Durch Gabriel wurde dem Propheten Daniel (9. Kap.)

geoffenbart, daß nach 62 Wochen Christus getödtet werde, und von demselben Gabriel hat Muhamed den Koran erhalten. Macht hier nicht Muhamed Gott und sich zum Lügner? Will man aber mit Einigen annehmen, die Kreuzigung sei dem Verfasser des Alcoran als eine eines so großen Propheten unwürdige Lästerung erschienen, so mag man diese mildere (pia) Auslegung wohl gelten lassen, allein jedenfalls hatte Muhamed kein Verständniß von der Bedeutung des Todes Christi, die Cusa ausführlicher als schon de pace fidei, zurückgehend bis zum Sündenfall, zugleich in ihren Früchten auseinandersetzt.

An die Stelle der Lehre von der Auferstehung Christi setzt der Alcoran die Behauptung, Gott habe, als die Ungläubigen Christus vertilgen wollten, dessen Seele „an sich gezogen und erhöht, er habe ihn aus seinem Leibe auswandern lassen, zu sich hinaufgenommen," lauter Aussagen, die in der Auferstehung und Himmelfahrt Christi concrete Gestalt angenommen haben. Auch die Lehre des Evangeliums, die von der Auferstehung Christi ihr volles Licht erhält: die Gerechten sind in Gottes Hand, keine Qual des Todes berührt sie, findet im Koran wiederholt kräftigen Ausdruck. Auch nimmt derselbe Christus von der allgemeinen Auferstehung aus, wenn er Christus also sprechen läßt: „über mir ruht die Hand Gottes (divina salus) am Tage meiner Geburt und meines Todes, aus welchem ich lebendig hervorgehe; wobei er zugleich das Nichtige und Widerspruchsvolle der muhamedanischen Lehre von der allgemeinen Auferstehung, welcher ein Sterben alles Lebenden, der Engel, Menschen und Thiere vorausgeht, nachweist. Noch macht Cusa darauf aufmerksam, daß der Alcoran von Christus sagt: an ihn werden die Männer des Gesetzes vor ihrem Tode glauben in der Zukunft; vor dem Tage des Gerichts wird er als ihr Zeuge, d. i. als Richter vor ihnen stehen; Gott richtet in Gemeinschaft der ermordeten Propheten und der Alcoran selbst erklärt Christus für den höchsten unter den Propheten. Sind das, verglichen mit den Stellen der hl. Schrift vom allgemeinen Gerichte, nicht sprechende Zeugnisse für die Gottheit Christi? Cusa erklärt auch hier wieder die Aufnahme solcher Stellen in den Alcoran nach einer milden Auslegung aus der Rücksichtnahme auf die verständigen Anhänger des Islam, gegenüber dem großen Haufen, für den der Glaube, daß sie Nachkommen Abrahams seien, genügt habe, um sie zur Verwerfung des Götzendienstes zu bewegen.

In der Lehre von der ewigen Glückseligkeit stehen sich Al-

coran und Evangelium gegenüber, wie Sinnliches, Sichtbares, Zeitliches und Geistiges, Unsichtbares, Ewiges. Es sollen zwar allerdings auch hier gegenüber den Massen, die nur für Sinnliches Sinn haben, die Verständigen durch geistige Verheißungen befriedigt werden, wenn es heißt: für Zeitliches erlangt der Gläubige Zeitliches, für Geistiges wird ihm Geistiges zu Theil; die Weisen werden das Paradies bei Gott erlangen, Gott liebt sie auf das Höchste rc. Wenn aber der Alcoran hinwieder das Paradies von Freudenmädchen angefüllt sein läßt und reich ist an den schmutzigsten, das Schamgefühl empörenden Schilderungen und vollends Gott die Urheberschaft dieses Buches zuschreibt, so ist nicht zu begreifen, wie verständige, keusche und tugendhafte Araber, Mauren, Aegyptier, Perser, Afrikaner und Türken, die diesem Glauben angehören, Mohamed für einen Propheten halten können, der von Gott einen besondern Freibrief für Wollust und Ehebruch erhalten haben will und das Bessere in seinem Gesetzbuche selbst nicht befolgt. „Indessen der allmächtige Gott wollte, daß allen jenen schmutzigen und nichtigen Lehren, die den verständigen Arabern selbst ein Greuel sind, Einiges beigemischt werde, aus dem der Lichtglanz des Evangeliums so hervorschimmern sollte, daß er sich für Verständige, die ihn sorgfältig aufsuchen, durch sich selbst zu erkennen gibt.“ (II., 12—19.)

In der Beurtheilung der formellen Principien Muhameds im dritten Buche macht Cusa zuerst darauf aufmerksam, wie sehr es derselbe vermeidet, einem andern Glauben in der Theorie entgegen zu treten; er schwankt dann dergestalt, daß Jeder, welcher Häresie oder Sekte er angehören mag, in ihm etwas Angenehmes findet; er sucht „in allen Ansichten zu machen“ (sic nititur in omnibus facere opinionibus). So in der Lehre über den Zustand nach dem Tode, vom Paradiese. Welche Ansicht die richtige sei, muß man Gott am Tage des Gerichts zur Entscheidung überlassen. Er sagt von sich: „ich bin nicht der erste Bote (Gottes) und weiß nicht, was ich oder ihr thun sollt,“ und fügt sogleich bei: „doch will ich die göttlichen Aufträge erläutern“ — ein sonderbarer Prophet, der selbst kein klares Bewußtsein dessen hat, was er lehren soll, dessen Glaube sich am Ende auf den Satz reducirt: Es ist kein Gott außer Gott, und Muhamed ist sein Prophet. Den ersten Theil bestreitet Niemand, auch nicht der Götzendiener, und daß der Glaube an Muhamed nicht zur Seligkeit

nothwendig ist, erhellt schon daraus, weil er selbst nur an die Araber gesendet sein wollte, ohne sich jedoch bei diesen durch Wunder und tugendhaftes Leben zu beglaubigen. Diesen Mangel ersetzte er durch die Aufforderung zur Bekämpfung aller Völker, die sich nicht zu seinem Glauben bekennen. Wer sich unterwarf, hieß ein Geretteter (Muselmann). Der letzte Beweis für alle Lehren des Alcoran ist somit — das Schwert. (III., 1—3.)

Betrachten wir den Gott des Alcoran näher, so haucht er dem Menschen einen Theil seiner Seele ein, theilt den Gläubigen aus seiner göttlichen Substanz mit, ist somit von der Natur der Geschöpfe, ist nicht der Schöpfer, der aus Nichts erschafft, sondern der Alles aus sich gestaltet, — die Materie. Wenn der Gott des Alcoran bei dem Herrn des Orients und Occidents, selbst bei einzelnen Geschöpfen, schwört, so hat er einen andern Gott über sich. Der Gott des alten und des neuen Bundes schwört immer nur bei sich selbst. Wenn Mohamed's Gott und die Engel für ihn beten, wenn dieser Gott redet, was Mohamed zu reden sich scheut, wenn er der Vermittler zwischen diesem und seinen Weibern ist, indem er der unreinen Lust desselben durch Dispensation von Eidschwur, Gesetz und Versprechen dient, Schande und Schuld auf sich nimmt, damit Muhamed nicht guten Ruf und Reputation verliert, so ist dieser Gott nichts anders als Muhameds Diener und Gedanke. Dieser scheut sich nicht, Gott eben so oft in Widerspruch mit sich selbst zu setzen, so oft es ihm beliebt, seinen Sinn zu ändern. Das zeigt sich in der angeblich auf Gottes Geheiß geschehenen Verfolgung der Christen, während der Alcoran an mehreren Stellen ernstlich befiehlt, um des Gesetzes willen keine Gewalt anzuwenden. So: „die Völker sollen zum Glauben nicht gezwungen werden, weil ohne den Willen Gottes Niemand glauben kann.“ Ist also diese Verfolgung nicht eine große Schmähung Gottes, der Anbeter will, die aus freier Wahl ihm ergeben sind? Warum gerade die Verfolgung der Christen, die doch nach dem Zeugnisse des Alcoran durch ihr Gesetz selig werden? Unser Trost ist die Verheißung: „Selig, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, denn ihrer ist das Himmelreich.“

Um so widersinniger ist diese Verfolgung, da nach dem Alcoran Gott selbst die Schlechten nicht auf den rechten Weg zurückführt. „Wahrhaftig ist Gottes Wort, daß Ungläubige nie bekehrt werden sollen. Wer von Gott in Irrthum geführt worden ist, wird nie auf

den rechten Weg geführt werden." Das hängt freilich mit der Lehre von der Vorherbestimmung aller Menschen zusammen, durch welche Gott vermöge seines Vorherwissens auch die Menschen zum so oder anders Handeln nöthigt, ein Irrthum, der alle Gesetze und Gerichte, alle Belohnung und Strafe aufhebt. Diese Herabwürdigung Gottes, dieses frevle Spiel mit der Religion hat zu seinem letzten Ziele — irdische Macht und Herrschaft. (III., 4—8.)

Wie über Gott, so ist auch über Christus die Lehre Mohameds schwankend; nach einigen Stellen scheint er der göttlichen Natur theilhaftig zu sein — es werden mehrere Wunder auch aus apokryphischen Schriften angeführt —, nach andern erscheint er nur als Mensch und Maria war seine wahre Mutter im natürlichen Sinne. Es werden hier mehrere Beweise von dem beständigen Schwanken Muhameds angeführt. (III., 9. 10.)

Muhamed liebte es, seinem Gesetzbuche auch durch Zurückführung auf Abraham und die diesem gegebenen göttlichen Verheißungen eine höhere Sanction zu verleihen. Cusa widmet der Beleuchtung dieses Gegenstandes eine ausführliche Erörterung. Zuerst weist er darauf hin, daß der Alchoran die Ehre Abrahams durch die Behauptung antastet, er sei anfänglich Götzendiener gewesen. Muhamed habe dieß nicht aus dem alten Testamente geschöpft, sondern ein Jude habe es ersonnen; die Christen nehmen es nicht als wahr an und ebenso wenig der große jüdische Geschichtschreiber Josephus. Sodann zeigt Cusa, daß der Bund Gottes mit Abraham, dessen Abschließung ausführlich angeführt wird, durch Isaak, den Sohn der Verheißung fortgesetzt werde, nicht durch Ismael, den Sohn des Fleisches, geistig durch die Glaubenden, nicht fleischlich durch leibliche Abstammung aus Ismael. Da nun die Araber ihre Abstammung auf Ismael zurückführen, so sind sie aus dem Bunde Gottes mit Abraham ausgeschlossen. Wie könnet ihr Araber euch Nachkommen Abrahams nennen, da ihr an dem Glauben Abrahams nicht festhaltet? Fälschlich hat der Alchoran Ismael in die Reihe der Propheten nach Abraham und vor Isaak eingeschmuggelt. Diese Einreihung hat kein Zeugniß weder im alten, noch neuen Testamente für sich, es steht vielmehr von ihm zu lesen, daß der Engel der Hagar, als sie mit Ismael schwanger gieng, vorausgesetzt habe, er werde ein wilder Mensch werden, der seine Zelte gegen seine Brüder aufstelle. Muhamed setzte die Fälschung in den Alchoran, um sich, da er ein Ismaelite war, als Nachkommen eines

Prophetengeschlechts darzustellen und so desto leichter bei den Arabern Eingang zu finden. Wenn Muhamed lehrt, es sei ihm von Gott geoffenbart worden, dem Gesetze Abrahams zu folgen, ohne rechts oder links abzuweichen, wie mag er behaupten, das Gesetz des Alchoran komme von Gott, da er nicht beweisen kann, daß Abraham ein Gesetz, wie es der Koran ist, gegeben habe! Das von Moses und Christus gegebene Gesetz stimmen genau mit dem Gesetze Abrahams überein; wie kann nun Muhamed behaupten, sein Gesetz habe den Vorzug vor jenem? Es gibt doch nicht zwei Gesetze des alten Testaments und des Evangeliums, sondern nur Ein göttliches Gesetz, das Christus nicht aufgelöst, sondern erfüllt hat, indem er den Geist des Gesetzes, der in dem Buchstaben enthalten, aber nicht erfaßt war, enthüllte. Weder das alte, noch das neue Testament weicht vom Gesetze Abrahams ab, sondern erklärt, was dem Abraham geboten war, daß er nämlich vor Gott wandeln solle, um vollkommen zu sein. Moses zeigt nun, wie man vor Gott wandeln müsse, Christus, wie der nach Mosis Anweisung vor Gott Wandelnde zur Vollkommenheit, die dem Abraham geboten war, gelangen könne. Es ist also am Gesetze Abrahams nichts mehr zu erläutern übrig. Auf Christus, den Erlöser, weist schon Abrahams Opfer hin; er hat durch seinen Tod alle Kinder Gottes erlöst und vom ewigen Tode befreit. Abraham war daher ein Christ, indem er hoffte, durch die Vermittlung Christi das ewige Leben zu erlangen. Das ist der vollkommene Glaube Abrahams, der auch der Glaube Aller sein muß, die selig werden wollen. Wie glaubet ihr Araber in den Fußstapfen Abrahams zu wandeln, da ihr die Kinder Abrahams verfolget? Nicht die Beschneidung macht zu Kindern Abrahams, sondern der Glaube. Ist jene das Sinnbild des Abschneidens der fleischlichen Gelüste, so ist euer Gesetz nicht das Gesetz Abrahams, da es die Gelüste nur allzufreigebig gestattet. Abraham hat, um seinen Bruder zu befreien, mit vollem Rechte zu den Waffen gegriffen, gleichwohl aber sich von Raub und Plünderung nicht bereichern wollen. Ihr wollet durch ungerechte Angriffe reich werden und behauptet, euer Gesetz erlaube dieß, das doch, wie ihr saget, vom Gesetze Abrahams weder rechts noch links abweichen darf. Diese Lüge ist eine Lästerung des Gottes Abrahams gegen Abraham. Ihr saget, Plünderung werde nur gegen Ungläubige geübt, und doch ist es nach eurem Gesetze ganz unbekannt, welche die Besseren seien und gestattet Gott einem Jeden, nach seiner Religion selig zu werden (II., 8).

Ihr verfolgt Christus in den Gliedern seines mystischen Leibes. (III., 11—17.)

Den Schluß bildet eine eindringliche Ermahnung an den Sultan von Babylon, der ehedem Christ, um zur Herrschaft fähig zu sein, den christlichen Glauben verläugnet habe. Nachdem er ihn an seinen frühern Glauben, an das Beispiel der christlichen Kaiser Theodosius, Martianus, Constantin erinnert hat, fordert er ihn auf, im ganzen Reiche den Glauben wieder herzustellen, dem einst Aegyptier, Afrikaner, Römer und Asiaten gehuldigt; eine solche That werde gewiß Gott und Christus und der unbefleckten Jungfrau angenehm sein, unzähligen Gemüthern Heil und Frieden, ihm selbst unsterbliches Lob und das ewige Leben verschaffen. „Kommen muß die Zeit, in der nur der Glaube Christi besteht. Mache Du den Anfang zum Uebertritte und es folgen Dir alle Fürsten jener Secte! Dann wird man sagen: Siehe, Gott hat Böses zugelassen, damit Gutes daraus hervorgehe. Der Glaube des Evangeliums war allenthalben von den orientalischen Götzendienern verachtet. Da kam der arabische Glaube, scheinbar abgeneigt, jenem beizustimmen und führte die Araber zur Anbetung des Einen Gottes, jedoch mit heimlicher Billigung des Evangeliums. Jetzt gefiel es Gott, daß das so bestätigte Evangelium, das jedoch noch mit vielen Ungereimtheiten des Alchoran bedeckt ist, ans Tageslicht hervortrete. So werden diejenigen vom arabischen Glauben zum Evangelium geführt werden, welche anfangs den stärksten Widerstand leisteten, zur Ehre des großen Gottes, des Königs der Könige, des Schöpfers und Herrn der Welt.“ (III., 17.)

Eine andere Ansprache ist an den Chalifen von Bagdad gerichtet, als das Haupt der Gesetzeskundigen der arabischen Religion (qui praees legi Achoran), der die Oberaufsicht über die Hochschule zu Bagdad hatte; [1]) sie ist mehr gelehrt gehalten und weist auf den Mangel göttlicher Sendung und Beglaubigung Mohamed's hin. Die Stelle über das Gesetz und den Weg Abrahams hätten wahrscheinlich die verschmizten, Alles verkehrenden Juden, in deren Händen sich die Sammlung Mohameds befand, und die sich bekanntlich als Abrahams Nachkommen rühmen, nach Mohameds Tod in den Alchoran gesetzt, und so die Leichtgläubigkeit der Araber für ihre Zwecke mißbraucht.

1) III., 18: cur mandas, tantam diligentiam libro illi in *studio Baldach* adhiberi.

Den größern Theil der Ansprache bildet der auf die Idee der hypostatischen Vereinigung der Naturen in Christus basirte und in kürzerer Weise in de pace fidei c. 13 u. 14 geführte Nachweis, daß wir nur durch Christus Unsterblichkeit und ewige Seligkeit erlangen.

Der objective Werth unserer Schrift beruht in erster Linie auf der Richtigkeit der von Cusa gebrauchten Uebersetzung. Wir sind nicht in der Lage, hierüber durch Vergleichung des Urtextes eine Untersuchung anstellen zu können, bemerken jedoch, daß die von Cusa angeführten reichlichen Citate aus dem Alchoran die Lehrsätze und anderweitigen Behauptungen desselben im Wesentlichen ganz so darstellen, wie sie auch in den neuesten Forschungen über den Alchoran von Möhler, [1] Döllinger, [2] Weil [3] u. A. angegeben sind. Jedenfalls war der Weg, den Cusa in der Erörterung über den Alchoran einschlug, gewiß ein sehr glücklicher Gedanke. Indem er den Alchoran in seine christlichen und specifisch mohamedanischen Bestandtheile zerlegt, macht er sich die Gebildeteren unter den Arabern, welche den christlichen Bestandtheilen einen hohen Werth beilegten und nach der klug angewendeten mildern Auslegung als die wahren, intelligenten Verehrer des Alchoran erschienen, zu Bundesgenossen im Kampfe gegen die rein menschlichen, ja rein individuellen Zuthaten, die er um so schonungsloser in ihrer ganzen Nichtigkeit bloslegen konnte, als auch sie wieder zum Theil auf eine fremdartige, eine jüdische Quelle zurückgeführt werden. Großartig ist die Auffassung von der Mission des Islam im Pragmatismus der Geschichte, die er gestützt auf seine Ansicht vom Alchoran am Schlusse der Ansprache an den Sultan ausspricht: der Islam sollte die Vermittlung sein, welche den Polytheismus des Orients durch Zusammenfassung desselben im Monotheismus zum Christenthum vorbereiten und durch Vervollständigung der im Alchoran enthaltenen christlichen Elemente ganz zum Christenthum hinüberleiten sollte. Vierhundert Jahre nach Cusa sehen wir im Wesentlichen denselben Gedanken unabhängig von Letzterem von Möhler ausgesprochen, nachdem auch er die christlichen Bestandtheile des Choran

1) Möhler, über das Verhältniß des Islams zum Evangelium. Gesammelte Schriften 2c. S. 348—402.

2) Döllinger, Mohameds Religion nach ihrer innern Entwicklung und ihrem Einfluß auf das Leben der Völker. Regensburg 1838.

3) Weil, Mohamed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Stuttg. 1843.

im Verhältniß zum Evangelium einer einläßlichen Untersuchung unterzogen hatte. „Der Choran hat, sagt er, dem Evangelium eine so große Auctorität beigelegt, und die Auctorität, die er sich hernach über die des Evangeliums anmaßt, so wenig begründet, daß er eben durch diese seine eigene stürzen wird und somit in sich selbst das Mittel seiner Zerstörung enthält. Sobald das freie Denken in weitern Kreisen wird erwacht und von erleuchteten und geistvollen christlichen Missionären ungehindert wird geleitet sein, wird aus dem Choran das Christenthum, welches er zum Theil in sich aufgenommen hat, wieder ganz hervorgehen und Jedermann einleuchtend werden, daß auch der Islam nur eine Vorbereitung auf das Christenthum in den weiten Gefilden von Asien und Afrika, und auch Mohamed nur ein Diener Christi gewesen sei [1]) . . . Die meisten Völker, die sich der Islam unterwarf und manche sogar, die schon äußerlich der christlichen Kirche einverleibt waren, waren für diese noch nicht reif, und Mohameds Satzungen vertraten die Stelle der mosaischen, die Einleitung und den Uebergang zum Evangelium [2]) . . . . In dem Grade, als der Islam mehr universalistische Elemente und Anklänge in sich faßt, denn irgend eine andere nationale Religion, desto schärfer muß sich auch der Widerspruch gegen den nationalen Particularismus, der den Grundcharakter desselben bildet, allmählig entwickeln. Das Universelle in ihm muß das Particulare zerstören.“ [3])

Die Schrift Cusa's hat alle Hauptlehren des Alchoran in den Bereich ihrer Untersuchung gezogen; die Widerlegung ist in der Regel treffend und überzeugend. Wenn das Buch bei mündlichen Besprechungen zwischen christlichen Abgeordneten und gebildeten Anhängern des Choran zunächst zum Zwecke einer Verständigung benützt und dabei der durch dasselbe sich ziehende versöhnliche Charakter mit Klugheit verwerthet würde, so könnte es sich wohl einigen Erfolg versprechen. Dagegen mußte dieser sehr zweifelhaft sein, wenn es theilweise als Inhalt eines apostolischen dogmatischen Sendschreibens verwendet wurde, das die Absicht hatte, dem siegestrunkenen Sultan das Schwert, das ihm Fanatismus und Eroberungslust in die Hand gegeben, durch eine theologische Abhandlung aus der Hand zu winden.

---

1) l. c. S. 385.
2) l. c. S. 386.
3) l. c. S. 396.

Vergleicht man übrigens den Inhalt des apostolischen Schreibens [1]) mit der Schrift Cusa's, so läßt sich eine besondere und bestimmt hervortretende Benützung der letztern nicht nachweisen. Der Grundgedanke dieser Schrift, daß alles Bessere im Alchoran dem Christenthum angehöre, ist nicht festgehalten und durchgeführt, außer in einigen untergeordneten Punkten: vom Gebet und Fasten (nr. 101) und daß auch Muhamed Christus Sohn Gottes, wiewohl in einem falschen Sinne, und einen großen Propheten nennt (nr. 82). Sodann werden als gemeinsame religiöse Ueberzeugungen der Glaube an Gott, Unsterblichkeit und ewige Vergeltung (nr. 52. 53) angeführt. Die wichtige Ausführung, welche dem Alchoran den Nimbus der Continuität mit dem Gesetze Abrahams entzieht, ist an der geeigneten Stelle (nr. 94) nicht benützt, auch die höchst unvollkommene Vorstellung des Alchoran von der Gottheit (nr. 79) nicht in der Ausführlichkeit, wie es von Cusa zu lesen ist, nachgewiesen. Ueberhaupt ist der Gedankengang und die Beweisart des Schreibens eine andere, als in der Schrift Cusa's. Daß beide Schriften in mehreren Stellen im Wesentlichen mit einander übereinstimmen, war durch die Bekämpfung des gemeinsamen Gegners bedingt. Einige Passus sind jedoch der Art, daß eine specielle Benützung der Schrift: de cribratione Alchoran mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann. Dahin gehört die Aufforderung an Sultan Mohamed zur Annahme des christlichen Glaubens, die ihm großen Ruhm und Ehre, der Welt Frieden bringen werde, gleich im Anfang des Sendschreibens (nr. 47), dann später (nr. 83) unter Hinweisung auf die berühmtesten christlichen Kaiser: Constantin, Gratian, Justin, die beiden Theodosius 2c., die ihm als Vorbilder dienen mögen, verglichen mit der gleichen Aufforderung Cusa's. (III., 17.) Noch frappentere Aehnlichkeit besteht zwischen dem Nachweise des Papstes, daß Muhamed vernünftige Erörterungen über den Alchoran verbiete und für Andersgläubige keine anderen Ueberzeugungsgründe habe, als — das Schwert und demselben Nachweise von Cusa —, III., 3 (gladius magister). Die Erläuterung über die christliche Trinitätslehre (nr. 61) stimmt mit einem Theile des entsprechenden ausführlichen Passus bei Cusa (I., 3. 6) überein.

Uebrigens auch das bestgeschriebene apostolische Wort wäre bei der

---

1) Bei *Raynaldi* annales ecclesiastici (Tom. X. Lucae, 1753) ad annum 1461, nr. 44—112.

damaligen Lage der Dinge seinem Schicksale nicht entgangen; — es blieb unbeachtet. [1])

§ 25. Die Predigten.
Die zehn Bücher Excitationes.

Bei der Vielseitigkeit der geistigen Begabung gewahren wir in Cusa neben der Leichtigkeit, sich in den Höhen der Speculation, seinem eigentlichen Gebiete, zu bewegen, zugleich die Gewandtheit, sich anschaulich auszudrücken und ganz in die Sphären der Volksbildung herabzusteigen, wie wir denn nicht selten selbst in den strengphilosophischen Schriften dem Versuche begegnen, einen abstracten Gedanken durch eine Vergleichung zu versinnbilden. Cusa, selbst aus dem Bürgerstande hervorgegangen, kannte das Volk und hatte Gelegenheit genug gefunden, mit demselben zu verkehren; namentlich war er durch seine höhere Stellung im Kirchendienst, besonders als päpstlicher Legat auf den Reichstagen mit der Vertheidigung Eugen's IV., dann mit der Reformation des kirchlichen Lebens und Visitation der Klöster in Deutschland betraut, zuletzt als Bischof in Brixen vielfach und eindringlich darauf hingewiesen, von der Macht der Rede Gebrauch zu machen. Wenn der Satz seine Wahrheit behauptet: pectus est, quod disertum facit, so mußte Cusa bei seiner geistigen Organisation und seinem klaren, tiefdringenden Verstande zum Redner geboren sein. Denn seine lebhafte Natur ergriff Alles, was er einmal als das Wahre erkannt hatte, mit der größten Entschiedenheit, machte es zur Angelegenheit seines Herzens, und was sein ganzes Innere bewegte, das wußte er dann auch mit Verwerthung seines reichen Wissens als lebendigste Ueberzeugung vor Andern auszusprechen und Andere dafür zu gewinnen. Als Schüler der Brüder des gemeinsamen Lebens war er in jene vollständige Kenntniß der heiligen Schrift, die ihm die unerschöpfliche Fundgrube der göttlichen Weisheit ist, eingeführt, von welcher seine Schriften, selbst die philosophischen, deren einige geradezu eine Stelle der hl. Schrift zum Ausgangspunkt einer Betrachtung nehmen, so reichliche Belege darbieten. Was noch mehr ist, in dieser Schule gieng in einer Zeit sterilen Theologisirens der Geist des lebendigen, practischen Christenthums, der in der demüthigen, sich selbst verläugnenden Nachfolge Christi das Reich Gottes,

1) Raynaldi, l. c. nr. 113.

wie es in Christus in die Herzen der Menschen eingesenkt worden ist, in sich und Andern auferbaut und sich dadurch über die Welt erhebt, dieser Geist des gottseligen Thomas von Kempen, gieng in ihn über und gründete in ihm jene tiefe Frömmigkeit, die uns wohlthuend anspricht. Die Grundgedanken der edelsten Mystik, die auch in seiner Speculation, auch in manchen seiner kirchlichen Erlasse (man vgl. den von ihm verfaßten Entwurf einer Generalreformation der Kirche) [1]) wiederklingen, machten ihn zum beredten Prediger und Verkündiger der göttlichen Wahrheit, Liebe und Gnade in Jesu Christo.

Es ist nicht ein bloßes Compliment, wenn Cardinal Aeneas Sylvius, als man in Rom mit einem entscheidenden Schlag gegen die Türken umgieng, auch die Energie seines Freundes Cusa, damals in Brixen, hiefür zu gewinnen suchte und am Schlusse eines Briefes sagt: „Gelingen, glaube mir, wird ein allgemeiner Kreuzzug der Christenheit, wenn das Papstthum in unsern Tagen zu dem ihm gebührenden Ansehen sich neu erhebt und von guten Predigern, zu welchen die öffentliche Meinung Dich zählt, glaubensvolle und beredte Aufrufe an die Länder des Erdkreises ergehen.“ [2])

Cusa gehört in der That zu den besten und eifrigsten Predigern des fünfzehnten Jahrhunderts.

Wir besitzen in einem Bande Manuscripte des Nikolaushospitals zu Cues eine Anzahl von 54 Predigten, größtentheils vollständig, einige wenige nicht vollständig ausgeführt, nebst ein Paar Skizzen zu Predigten. Sodann finden sich im Codex latinus 18712 der Münchner Hof- und Staatsbibliothek, welche dem Benedictiner-Kloster zu Tegernsee angehörte, 12 Predigten des Cardinals, nebst 2 Skizzen zu Predigten, und eine im Codex latinus 18711 der eben erwähnten Bibliothek. Es sind Predigten aus den Jahren 1431—1452. Sie sind meistens Festpredigten; die ausdrücklich als erste Predigt bezeichnete vom Jahre 1431 ist auf das Fest der hl. Dreifaltigkeit, wahrscheinlich, wie es von der nächstfolgenden aus dem Jahre 1431 auf Weihnachten ausdrücklich bemerkt ist, zu Coblenz gehalten, wie auch die zwei aus dem Jahre 1432 auf das Osterfest und auf Mariä Himmelfahrt. Von diesem Feste bis zum Jahre 1438 finden sich in der erwähnten Sammlung zu Cues keine Predigten vor, da Cusa während dieser Zeit

1) Das kirchliche Wirken ꝛc., S. 284 ff.

2) Aen. Sylvii opp. nr. 150, S. 706.

sich theils auf dem Concil zu Basel befand, theils von Eugen IV. zu den Verhandlungen mit den Griechen verwendet wurde. Er scheint nach der Rückkehr aus Constantinopel seine Stelle als Decan des Chorherrnstiftes von S. Florin in Coblenz wieder eingenommen zu haben, denn die Mehrzahl der Festpredigten bis zum Jahre 1446 sind in Coblenz gehalten. Im Jahre 1446 treffen wir ihn mehrmals wahrscheinlich als Gastprediger zu Mainz. Er predigte dort am Feste des hl. Martin, des Patrons der Domkirche; einen Cyclus von den Festpredigten hielt er in der Weihnachtszeit, auf das Hauptfest, das Fest des hl. Stephanus und das des hl. Evangelisten Johannes; am Pfingstfeste und den zwei nächstfolgenden Tagen hatte er drei Predigten gehalten, ebenso drei Predigten auf den Trinitätssonntag und das wahrscheinlich sich daran anschließende Fronleichnamsfest; denn die biblischen Texte zu allen drei Predigten beziehen sich auf das hl. Altarssacrament. Auch 1445 war er in Mainz an Neujahr und Epiphanie als Prediger aufgetreten. Ein anderer Predigtcyclus auf Weihnachten (der Ort ist nicht angegeben), vertheilt auf drei Tage die Erklärung der zwei ersten Verse des Johannesevangeliums; ein Cyclus von vier Predigten auf das Osterfest, gleichfalls nicht mit Angabe des Orts, handelt über das Thema: Una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos. Hebr. 10, 14. Weiter finden wir Cusa als Prediger in mehreren größeren Städten Deutschlands in der Zeit, als er zur Vertheidigung Eugen's IV. mehreren Reichstagsverhandlungen anzuwohnen hatte; so zu Weihnachten 1440 zu Augsburg, wo er am Weihnachtsfeste und Neujahr predigte, 1443 zu Trier am hl. Charfreitag, dann ebendaselbst bei einer Kirchenvisitation, bei welcher er an Canoniker eine sehr schöne Ansprache hielt. Auf seiner Reise als päpstlicher Legat zur Visitation der Klöster in Deutschland 1451 und 1452 predigte er zu Nürnberg, Bamberg, Magdeburg (am zweiten und dritten Pfingstfeiertage), zu Cöln (am Tage der Unschuldigen Kinder), Aachen (Montag nach Epiphanie), Utrecht (fünften Tag nach Epiphanie). Von diesen Predigten während der Legationsreise finden sich meistens nur Skizzen vor, was wir begreiflich finden, wenn wir erwägen, daß die Menge der sich häufenden Geschäfte keine Zeit zum Niederschreiben der Predigten übrig ließ. Wir schließen daraus zugleich auf die Gewandtheit in der Handhabung der Rede. Uebrigens sind die in den Skizzen angegebenen Texte und die beigefügte kurze Andeutung ihrer Ausführung mit Rücksicht auf den Zweck der Visitation sehr treffend gewählt; so in Magdeburg:

„Qui male agit, odit lucem“ ꝛc. und für den zweiten Tag: „Veni, ut vitam habeatis et abundantius habeatis“, mit dem Beisatze: applica thema *ad missionem pro purgatione;* sicut medicus non solum ad conservandum aegrotum, ne deterius illi contingat, sed ut abundantius vivat per sublationem infirmitatis et confortationem spiritus“.

Der Eifer Cusa's in Verkündigung des göttlichen Worts steigerte sich noch, seitdem er Amt und Aufgabe eines Bischofs erhalten hatte. „Das Predigtamt, sagt er (Excit. V., 488), kommt nicht wie die Consecration allen Priestern zu; es erfordert eine höhere Kraft und ist die Pflicht der Ersten in der Kirche Gottes, der Nachfolger der Apostel; Andere haben es nur auszuüben, wenn sie dazu gesendet werden.“ Von der gewissenhaften Verwaltung des Predigtamts durch unsern Bischof gibt die Notiz Zeugniß, welche in das Exemplar seiner sämmtlichen Werke, das im Franziskanerkloster zu Trient aufbewahrt wird, eingetragen ist. Es sind dort 130 Tage und Orte angeführt, an denen der Bischof predigte, 50mal zu Brixen, öfter zu Innsbruck, Wilten, Bruneck, Neustift, Säben, aber auch in abgelegenen Winkeln, z. B. am Taurn. [1]) Leider habe ich von den Predigten aus der Zeit des bischöflichen Amtes keine so vollständigen Ausführungen, wie von den oben erwähnten aufzufinden gewußt. Wir besitzen sie nur in den Bruchstücken, die sich von ihnen in den Excitationen, und zwar, wie aus dem Folgenden wahrscheinlich gemacht werden wird, in den fünf letzten Büchern derselben befinden.

Um dem Verständnisse einer durch im Kirchenfeste gefeierten Wahrheit noch mehr zu genügen, verfertigte Cusa auch einige religiöse Dialoge, welche in dramatischem Gewande einen christlichen Gedanken mehr dem Gefühle und der Empfindung nahe legen. Dem Feste der Verkündigung Mariä verdankt die Erklärung des Lobgesangs Mariä in einem Gespräche zwischen Maria, einem Christen und dem Verfasser ihre Entstehung, der Feier des Tages der hl. Magdalena der Dialog zwischen Magdalena und einem Christen über die Bekehrung und die Stufen des neuen Lebens, dem hl. Charfreitag das Gespräch zwischen Maria, der Kirche und dem hl. Johannes über das Leiden Christi, endlich dem Osterfeste der Dialog zwischen Maria und einem Christen.

Diese vier Gespräche sind in meiner „Uebersetzung der wichtigsten

1) Karpe, Tirol. Literaturgeschichte im Bibl. Tirol. Tom. 1374.

Schriften Cusa's S. 551—590 zu finden, wo auch einige der oben angeführten Predigten aufgenommen sind. Die zwei zu Augsburg 1440 gehaltenen Predigten scheinen sehr angesprochen zu haben; denn der dortige Bischof ersuchte den Prediger, wie wir unten sehen werden, veranlaßt, durch einen Passus der Predigt auf das Fest der Beschneidung, um eine Erklärung des Vater unser, die er denn auch bereitwillig und zwar in deutscher Sprache niederschrieb. Auch diese Erklärung ist vollständig in meine eben erwähnten Schrift S. 511—527 aufgenommen.

Bei dem regen vertraulichen und literarischen Verkehre der Benedictiner zu Tegernsee mit dem Cardinal als Bischof von Brixen baten diese dringend um die Uebersendung wenigstens einiger Predigten des Cardinals. Er entspricht ihrem Wunsche und bemerkt hierüber in einem Briefe an den Abt Caspar, d. d. Brixen, den 22. Sept. 1452, u. A.: „Ich habe Euch ein Zeichen meines besonderen Vertrauens geschenkt, wofür ich Eure freundschaftliche Discretion in Anspruch nehme, indem ich Euch nicht sorgfältig ausgearbeitete Sermonen, die noch der Feile bedürfen, zusendete. Indeß mögen sie eifrig gelesen werden; sind sie Einigen nicht ganz verständlich, so mögen sie erklärt werden, damit sie Frucht bringen. Die unerschöpfliche Fruchtbarkeit der hl. Schrift wird durch Verschiedene verschieden ausgelegt, damit durch die große Verschiedenheit ihre Unendlichkeit desto mehr an den Tag trete. Denn es ist doch nur Ein göttliches Wort, das in allen Erklärungen wiederscheint" [1]). Er verweist sodann hinsichtlich eines Gedankens, über welchen sie von ihm sich Aufschluß erbitten, auf die zweite Predigt über den hl. Geist, welche von allen den Predigten, die sie von ihm hätten, in der Reihenfolge die erste sei. Es sind damit aller Wahrscheinlichkeit nach die 12 Predigten gemeint, die sich, wie wir oben erwähnten, in einem dem Kloster zu Tegernsee früher angehörigen Codex finden; denn unter diesen stehen oben an die drei Predigten über den hl. Geist,

1) »Usus sum vobis cum singularissima familiaritate et vestrae amicitiae confidens in eo, quod incomptos et minus limatos vobis misi sermones. Legantur sollicite; quibus minus clari videbuntur, exponantur, ut fructum efficiant. Inexplicabilis divinae scripturae foecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat. Unum tamen est divinum verbum in omnibus relucens.« Cod. latin. 18,711, S. 161. Als der Abt das abgeschriebene Manuscript zurücksandte, bemerkt er: »Dirigo ego cum gratitudine, quam dabeo, sermones per fratres diligenter et avide rescriptos.« l. c. S. 161.

welche Cusa 1446 zu Mainz gehalten hat. Auf eine Frage des Prior Bernhard vom Jahre 1454 nach den Abschriften der Predigten an das Volk, ob in Einem oder Zwei Büchern, antwortet Cusa, Brixen am Tage nach Mariä Himmelfahrt 1454: „Aus meinen Predigten gedenke ich so bald als möglich ein Buch zu machen, sie jedoch zuvor zu verbessern. Alles, was mein ist, gehört auch Euch." [1]) Diesen Plan hat er in den letzten Jahren seines Lebens ausgeführt, indem er auch die zahlreichen Predigten aus der Zeit seiner bischöflichen Verwaltung beifügte.

Der ganzen Sammlung stellte er als eine Zusammenfassung der in den einzelnen Sermonen zerstreut wiederkehrenden Grundgedanken, die ihr oberstes Princip in der göttlichen Trinität finden, drei Abhandlungen voraus; die erste ist die Predigt über die Worte der hl. Schrift: „Wer bist du? Jesus antworte: Der Anfang, der zu euch redet. Joh. 8, 25," und handelt von Gott als dem Urprincip von Allem. Die zweite ist die Predigt über den Text: „Im Anfange war das Wort, Joh. 1, 1" und handelt von dem Sohne Gottes; die dritte ist eine Abhandlung über die Gleichheit, (de aequalitate), einem gewissen Petrus gewidmet, bei welchem Namen wir an Peter von Erkelenz, seinen vertrauten Secretär denken könnten. Auch am Schlusse der Schrift: de apice theoriae empfiehlt er einem Petrus das Studium einiger seiner philosophischen Schriften, sowie der Predigten. Die Abhandlung zeigt, wie das Wort Gottes das reale Princip des Seins wie des Erkennens ist, als die absolute Gleichheit des Vaters und Sohnes, sowie nicht minder das Princip alles Erkennens und der ganzen Gedankenwelt. Nach einer am Schlusse beigefügten summarischen Auslegung des s. g. Johannesevangeliums fährt er also fort: „Das ist die Summa des Evangeliums nach dem Verständniß des erhabenen Theologen Johannes. Er erläutert und bewahrheitet dieses Evangelium durch das Zeugniß Gottes des Vaters, Johannes des Täufers, der Apostel, durch die Wunder, Lehre und Versicherungen des Wortes der Wahrheit selbst, durch dessen freiwillige Hingabe bis zum schmählichsten Tod zur Erlösung aller Gläubigen, durch seine Auferstehung von den Toden. Durch alles

1) »De sermonibus meis propono librum facere et emendare si potero quantocius. Omnia mea vestra sunt.« Codex formularius (codex latin. 19,697, nr. 152, pag. 59).

dieses zeigt er auf das Klarste, Jesus sei der Sohn Gottes" ....
Das Ganze schließt er mit folgenden Worten ab: „Das ist die Summa des Evangeliums, das in meinen verschiedenen nachstehenden Predigten verschieden erklärt ist, nach der empfangenen Gnade, weniger befriedigend (magis obscure), als ich in den jüngern Jahren anfing, da ich Diakon war, lichtvoller (clarius), nachdem ich mich zur Priesterwürde erhoben hatte, noch vollkommener, wie mir scheint, als ich das Amt eines Bischofs in meiner Kirche zu Brixen bekleidete, und in Deutschland und andern Ländern als apostolischer Legat zu functioniren hatte. Gebe Gott, daß ich in dem Reste meiner Tage noch weitere Fortschritte mache und zuletzt die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht in ewiger Glückseligkeit umfasse! Daß Gott dieses mir verleihe, das erflehe Du mir, mein geliebter Bruder!"

Von diesen Predigten haben wir in der Gesammtausgabe der Werke Cusa's größere oder kleinere Auszüge in zehn Büchern unter dem Titel: *Excitationes.* Sie scheinen erst bei der Herausgabe der Schriften Cusa's gefertigt worden zu sein, da die Aufnahme der ganzen Predigtsammlung die Grenzen eines Bandes überschritten hätte [1]).

Cusa selbst hat die Auszüge nicht gefertigt; er spricht immer nur von Sermones; eine solche Behandlung oder vielmehr Mißhandlung seiner eigenen Geistesprodukte wird Niemand, der die Art seiner Gedankenentwicklung kennt, ihm zutrauen. Viele Gedanken sind aus ihrem Zusammenhange gerissen; aphoristisch, wie sie dastehen, wie können sie da noch zur Erweckung (excitatio), Anregung des Nachdenkens dienen? Von vielen Predigten, besonders im fünften Buche, sind nur je 5—10 Zeilen aufgenommen. Liest man vollends die jedesmal angegebene Stelle aus der hl. Schrift, über welche die Predigt sich verbreitet (z. B. Ex sermone: Estote parati, quia, qua hora non putatis etc.) und dazu fünf Zeilen darüber, daß die Sonne in ihrem Laufe den Augen das Licht spendet, weil, wenn sie stillstünde, kein Auge die Macht des Sonnenlichts ertragen könnte, so sucht man ungeduldig und vergebens irgend eine Beziehung zum Texte. Den Predigten ist alle und jede Form der Predigt: Eingang, Eintheilung rc. abgestreift; wo im Original einer der hl. Schriftsteller Paulus, Johannes rc. citirt

---

1) Die vollständige Sammlung aller Predigten soll sich in Rom befinden, es gelang mir nicht, sie zu benützen; es war dieß aber auch für meine Aufgabe nicht nothwendig; die Sammlung läßt bei ihrem Umfange eine abgesonderte Herausgabe wünschen.

wird, ist der Name (z. B. ut ait Paulus) weggelassen. Vergleicht man die Auszüge mit den vollständigen Copien, die mir von mehreren Predigten zu Gebote standen, so scheint der Bearbeiter, wenn wir die schönen Gespräche über einige dogmatische Wahrheiten und einige wenige homiletische Anreden bei besonderen Anlässen ausnehmen, alles vorherrschend Practische, populär Gehaltene beseitigt und nur dasjenige aufgenommen zu haben, was ihm als einem vermeintlichen Geistesverwandten des Verfassers als philosophisch wichtig erschienen ist. Dabei wollen wir nicht läugnen, daß manches Schöne und Anregende aus Cusa's Gedankenreichthum hier aufbewahrt ist; doch sind die größeren und zusammenhängenden Abschnitte, in welchen dieses sich vorfindet, eine Seltenheit. Eine Blumenlese aus dem, wie mir scheint, Wissenswürdigsten habe ich in meiner Uebersetzung der Werke Cusa's in dogmatischer Ordnung aufgenommen, worauf ich hier verweise. Eine Vergleichung mit den oben erwähnten vollständigen Predigten, bei welchen die Zeit ihrer Abhaltung angegeben ist, zeigt ferner, daß die Auszüge des zweiten, dritten und vierten Buches fast ohne Ausnahme den von 1432—1446 gehaltenen Predigten und zwar in chronologischer Reihenfolge entnommen sind, so daß also die Auszüge der fünf letzten Bücher den Predigten von 1447 bis zum Abschlusse der Sammlung angehören dürften. [1])

Treten wir nach dieser äußern Geschichte der Predigten ihrem Inhalte näher.

Cusa faßt das Predigtamt in seiner erhabensten Bedeutung auf. Das ewige Wort, das sich in der Herrlichkeit der Schöpfung selbst verkündet, auf das alle Geschöpfe hören (Excit. V., 484), das in besonderer Klarheit im Geiste, in der Vernunft des Menschen wiederscheint, das Wort, das Fleisch geworden und dadurch sich uns in menschlich vernehmlicher Weise als die volle Wahrheit und Gnade geoffenbart hat, dieses Wort soll der Prediger seinen Zuhörern in der

---

1) Von der Predigt, aus welcher Excit. VII., 587 einen Auszug gibt, ist aus dem Gegenstande, den sie bespricht, dem Siege Hunyad's, des Woiwoden von Siebenbürgen, über die Türken, als Zeit ihrer Abhaltung das Jahr 1456 ersichtlich. Die Rede, von welcher ein kleiner Theil Excit. V., 478 (Ex sermone: Dies diei eructat verbum) enthalten ist, wurde, wie aus den Worten erhellt: dum essem legatus et ponerem confessores, nach der Visitation der Klöster in Deutschland (1450—1451) gehalten. Die Aufschrift: Ex sermone audistis fratres *Pium secundum*. Excit. X., 681 weist für diese Rede auf die Zeit des Papstes Pius II. (1458—1464) hin.

Art bekannt machen, daß es als belebende Wahrheit den Geist nährt, umwandelt, das Reich Gottes als innerliches Christenthum gründet und der Mensch Christus gleichgestaltet, über sich und alles Aeußerliche, Zeitliche erhaben, die Erbschaft des ewigen Lebens erlanget. In der hl. Schrift ist diese Summe der höchsten Wahrheit niedergelegt, vorzüglich im Evangelium des hl. Johannes, der „einem Adler gleich, in den Höhen geistiger Anschauung des ewigen Lichtes die Wahrheit schaute." Die Aufgabe des Predigers ist es nun, den Geist zu wecken und anzuregen, daß er das Wort der Wahrheit so, wie dieses selbst sich unserer Erkenntniß darbietet, als die absolute Vernunft vernünftig, als das in Leben und Geschichte eingetretene Wort geschichtlich den Empfänglichen mittheile. Der Prediger hat nach Cusa dieselbe Aufgabe wie der Dogmatiker, nur fällt ihm noch die weitere zu, auf die Bildung des christlichen Volks auch durch Vorhalten des Vorbilds Christi und der Heiligen, durch Schilderung der sittlichen Gebrechen, durch Anwendung der in der Heilkraft des göttlichen Wortes und der göttlichen Gnade überhaupt enthaltenen Mittel einzuwirken, in einer Belehrung, die aus der zündenden Macht der christlichen Liebe hervorgehen und von einem erbauenden Wandel unterstützt sein muß. „Das Licht der Vernunft ist nach dem hl. Johannes das Leben des Geistes. Haben wir in unserm vernünftigen Geiste das göttliche Wort aufgenommen, so entsteht in den Glaubenden die Macht, Kinder Gottes zu werden, zu jener höchsten Vollendung der vernünftigen Erkenntniß zu gelangen, in der wir die Wahrheit selbst erfassen, nicht wie sie in dieser sichtbaren Welt verhüllt ist in Bild und Gleichniß in verschiedenem Anderssein, sondern in sich selbst als Anschauung der Vernunft. Das ist denn jenes selige Genügen, das unsere vernünftige Natur von Gott hat und durch Anregung des göttlichen Wortes (per excitationem divini verbi) in den Glaubenden zur Actualität gebracht wird"[1]. An einer andern Stelle sagt Cusa: „Das Wort Gottes enthält in sich die Belebung der Seele, wie das Licht die Durchleuchtung der Luft. Würde die vom Sonnenlicht durchleuchtete Luft diese Durchleuchtung immer in sich bewahren, sie würde in Ewigkeit nicht verfinstert werden ....

„Das Wort eines Lehrmeisters ist nicht die Weisheit selbst, sondern ein Licht aus dem Lichte der Weisheit. Aber das Wort des

1) de filiatione Dei, opp. S. 119.

einzigen und größten Lehrmeisters, Jesus, hat das Licht in sich, das die Seele erleuchtet; nicht das Licht eines Lichtes, sondern das Licht selbst. Der hl. Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht, und in die Herzen der Gläubigen durch das Wort Christi eingeht, er ist es, der die Seele, die ihn in sich bewahrt, belebt. Der hl. Geist ist aber die in die Herzen der Gläubigen ausgegossene Liebe. Niemand bewahrt das Wort Gottes in sich, außer wer glaubt, Christus sei der Sohn Gottes. Wer nämlich glaubt, die Predigt sei das Wort des vom Vater gesendeten Sohnes Gottes, der nimmt dieses Wort auf, ohne zu zweifeln, daß es von höchster Wirksamkeit ist und hat über die Wahrheit desselben kein Bedenken. Ein solcher Glaube bewahrt das Wort Jesu in sich. Es senkt sich also das Wort Gottes, durch das die Seele lebt und genährt wird, in die Seele ein, die es in lebendigem Glauben aufnimmt, wie die Liebe die Seele des Liebenden zur lebendigen Liebe erweckt. Das Wort Gottes, die unendliche Vernunft ist das Licht aller vernünftigen Thätigkeit (omnis rationalis virtutis); es gibt daher dem vernünftigen Geiste das ewige Leben. In der Liebe ist das Wort des allmächtigen Vaters; denn die Werke der göttlichen Dreieinigkeit sind untheilbar. Mittelst der Liebe oder des hl. Geistes senkt sich das Wort und der Vater in die Seele. Daher verspricht Christus dem, der die Liebe hat, er werde sich ihm zu erkennen geben, der Vater sei in ihm, er und der Vater werden bei ihm Wohnung nehmen. Der Prediger muß daher männlich und ernst sein (fortis et seriosus),, ohne Sünde, durchaus wahrhaftig, denn er vertritt Gottes Stelle; die Gläubigen sollen sich zum Anhören des göttlichen Worts nicht anders verhalten, als zum Empfange der Eucharistie" [1]). Die Verkündigung des Wortes Gottes im Verhältniß zur göttlichen Trinität und die hieraus sich ergebende Anforderung an den Prediger ist in folgender Stelle aus einer Predigt auf das Pfingstfest noch treffender ausgesprochen: „Bedenke, der hl. Geist kam in Gestalt von feurigen Zungen auf die Apostel herab. Denn da die Apostel zur Verkündigung des Reiches Gottes ausgesendet waren und hiezu eine feurige, ja eine sehr feurige Rede erforderlich war, auf daß die Menschen, von Verlangen nach diesem Reiche entflammt, dasselbe an sich reißen, weil es anders nicht erlangt werden kann, so ist der hl. Geist in dieser Gestalt herabgekommen. Wisse daher, daß die

1) Excitat. V., 487. 488.

predigende feurige Zunge nicht ohne den hl. Geist ist. Denn es ist unmöglich, daß das Wort begeistert sei ohne Liebe, unmöglich, daß die Liebe sei ohne den hl. Geist, unmöglich, daß der hl. Geist da sei ohne die Weisheit, denn er ist das Schmackhafte der Weisheit, unmöglich, daß die Weisheit oder das Wort da sei ohne den, dessen Weisheit sie ist, den Vater. Die ganze Dreifaltigkeit ist daher in dem wahren Prediger thätig; denn also spricht die Wahrheit: „„Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist meines Vaters ist es, der in euch redet.““ Das Verkünden des Wortes des Vaters ist der hl. Geist; im Verkünden ist das Wort des Vaters und das Verkünden ist die Verbindung (nexus) des Wortes mit dem Vater“ [1]). Ueber das Verhältniß des Predigers zu dem ihn berufenden und sendenden Christus spricht sich Cusa in folgender Stelle aus in der Predigt über den Text: „„Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen (Matth. 4, 18).““ „Etwas Wunderbares ist die Liebe, die sich in den Andern und den Andern in sich übergehen läßt. Die Liebe ist die Kraft des höchsten Geistes, der in den vernünftigen Geist eindringend ihm über alle Natur hinaus Macht verleiht, daß er seine Einheit vervielfältige und das Anderssein mit sich identificire. Daher war der Ruf des Herrn (an Simon und Andreas): „Kommet!“ die liebreichste Verbindung der Berufenen mit dem Rufenden, wie die Verbindung der Seele mit ihrem Leben. Er fügt bei: „mir nach!“ auf daß sie wüßten, sie würden nun immerhin sich an ihn anschließen; und damit sie wüßten, ihre Fischerkunst werde eine vollkommene Umgestaltung erhalten, wie denn auch sie selbst Vollkommenheit erlangt hätten, fügte er bei: „Ich will euch zu Menschenfischern machen.“ Siehe da die wunderbare Kraft des Wortes Jesu! es machte Ungebildete zu Männern, reich an apostolischem Geiste, Fischer zu Evangelisten. Der evangelische Fischer ist ein Menschenfischer, der mittelst göttlichen Suchens den Fisch aus dem Wasser, aus der Unruhe der Welt, ausscheidet, auf daß er abgekocht eine Speise werde, die in den ewigen Sohn Gottes übergeht. Er wird eine christusähnliche Speise Jesu, die in seinen mystischen Leib übergeht, um von seinem Geiste belebt zu werden, in unmangelhaftem, ewigen Leben. Der Fischfang mit Netzen erfolgt durch die vernünftige Natur; das Netz wird durch den Verstand

1) Excitat. V., 492. 493.

gefertigt, es wird ausgeworfen und herbei gezogen durch discursive (Verstandes-) Thätigkeit. Das Netz ist das Werkzeug, mittelst dessen der Verkündiger des Evangeliums die Menschen fängt. Das Evangelium ist das erweiterte und in der Erweiterung wohl zusammengefügte Eine Wort Gottes, nach allen Seiten hin Eines und Dasselbe, wie das aus Einem Faden geflochtene Fischernetz. Das Wort Gottes bewirkt in dem Fischer, d. i. Prediger den Fischfang. Jene zwei Brüder wurden zum Fischfange, d. i. Apostolate durch das Wort berufen, „folget mir nach!" Wer daher den apostolischen Beruf ausüben will, muß von Jesus berufen sein, er dringe sich nicht von selbst ein, damit er gleichgestaltet mit dem Leben Jesu werde; er folge Jesus auf dessen Fußstapfen nach, ohne einen besondern Weg und ein anderes Gebiet einzuschlagen, außer demjenigen, auf welchem er Jesus hat wandeln sehen; denn hier allein ist sicherer Pfad. Und wie Christus den Willen des Vaters vollzogen hat, so muß auch der Prediger sich selbst verleugnen, auf daß allein der Geist Jesu in ihm lebe; er muß sein Kreuz auf sich nehmen wie Christus, allezeit bereit zum Gehorsam bis zum Tode, wie jene zwei Brüder thaten, die auf das Eine befehlende Wort sogleich, ohne das Netz noch aus dem Meere zu ziehen, Alles verlassen haben. Vollständig sind sie Christus nachgefolgt, das Kreuz tragend, an dem sie Christus ähnlich ihren Geist Gott zurückgegeben haben. Auf das Wort Gottes hört Alles, den Sünder allein ausgenommen; denn die Sünde verschließt die Ohren der Seele; sie tödtet ihre Empfänglichkeit für's wahre Leben .... Der schnelle Gehorsam jener zwei Brüder ist ein Beweis, daß ihre Seelen nicht todt, daß sie frei von Todsünden waren." [1])

Darüber, wie der Prediger das Wort Gottes behandeln müsse, um es für die verschiedenen Klassen von Zuhörern zu einer schmackhaften Geistesnahrung zu machen, spricht sich Cusa in der Vergleichung des Predigers mit einem Koche oder Bäcker dahin aus: „Christus belehrt uns bei Matth. 4. Kap., 4. vs. und Lucas 4. Kap. 4. vs., durch die Worte: nicht durch das Brod allein lebt der Mensch, sondern durch das Wort Gottes," daß es eine doppelte Nahrung gibt: für den Leib und für den Geist. Der Geist wird durch das Wort, den λόγος, die Vernunft

1) Excitat. VIII., 614—615.

genährt; daher wählt Christus über die Nahrung des Geistes zur Veranschaulichung das Bild von einem Mahle und leiblicher Nahrung: er, der λόγος, ladet ein zum Mahle, bereitet es, theilt es aus 2c. So ist denn der Prediger ein Bäcker oder Koch, der aus dem Bereiche der hl. Schrift das Wort nimmt und es zu einer Nahrung kocht oder backt. Es gibt aber unterschiedliche Köche und Bäcker. Einige Bäcker verstehen es, aus einer Masse Getraide sehr gutes, feines Brod zu machen. Sie mahlen das Getraide tüchtig, bis sie gleichsam zum Marke desselben gelangen. Aus diesem Marke bereiten sie dann ein Brod für Könige, d. i. für die verständigsten Geister. Das ist das kernigte (pinguis) Brod Christi, der „auserlesene Nahrung den Königen gibt" (qui praebet delicias regibus). Andere machen aus demselben Getraide kein so gutes und kernigtes Brod, wiewohl sie auch das Getraide mahlen, weil ihnen die Fertigkeit abgeht, bis zum Marke einzudringen. Sie machen ein weißes, gutes, wohlschmeckendes Brod, das jedoch gröber als das vorige ist. Wieder andere machen aus demselben Getraide grobes (grossum) Brod, weil sie das Getraide nicht genug mahlen. Und wenn sie es auch mahlen, so seihen sie es nicht, sondern vermischen die äußern Kleienbestandtheile mit dem Mehle; doch gibt auch das noch ein gutes Brod zur Nahrung für die niedere Klasse (ad refectionem grossorum ingeniorum). So ist es auch mit den Predigern. Auch unter ihnen ist eine große Verschiedenheit. Das sind gute Prediger, die das Getraidekorn, welches Christus ist, gut zu mahlen verstehen, daß sie bis zum Innersten und Reinsten des Waizens gelangen, die verschiedenes Brod zu backen verstehen, für die verschiedenen Stände des Adels, des Mittelstandes und der niedern Klasse und der Kirche diese Brode zumal darbieten, so daß Jeder nach seinem Stande Nahrung findet. Der Bäcker kann nicht immer auf gleich gute Weise Brod bereiten, weil dieß von der Gnade Gottes abhängt. Ihr aber sollt nicht auf den Bäcker sehen, sondern auf das Brod; wenn ihr nicht hungrig seid, so werdet ihr auch ein gutes Brod nicht zu schätzen wissen. Wenn ihr es aber mit Appetit kostet und nur auf das Brod hinsehet, so werdet ihr dessen Schmackhaftigkeit erkennen. Wenn ein Hungriger ein Brod bekommen kann, fragt er nicht lange nach dem Leben, der Heimath des Bäckers, ob er rein sei oder nicht, er achtet nur auf das Brod. Kann er kein Brod, das seinem Stande angemessen ist, bekommen, wenn er z. B. ein Adeliger ist, so wird er auch mit einem andern vorlieb nehmen, weil er hungrig ist. Keiner

also, meine Lieben! zeige, daß er nicht hungrig ist; nur wenn ihr hungrig seid, werdet ihr mit Speise gesättigt werden; seid ihr gesättigte, hochmüthige Reiche, so gehet ihr leer aus. Die sind nicht hungrig, die mit vieler Neugierde nach der Beschaffenheit des Bäckers oder Koches fragen, ehe sie essen, oder die das Brod nicht fein genug zubereitet finden und es daher nicht genießen, oder denen an der Menge des Brodes ekelt; — hätten sie Hunger, sie würden die Menge des Brodes nicht verachten, sondern sie zur allmähligen Erquickung aufbewahren; nicht hungrig sind, die aus der untersten Klasse an Kleienbrod gewöhnt sind und einen Widerwillen gegen die Semeln haben, oder umgekehrt. Wenn sie warten, bis der Bäcker alle Brode aus dem Ofen herausgenommen hat, werden sie schon das Brod bekommen, an das sie nach ihrem Stande gewöhnt sind. Ich rathe euch indessen, daß ihr lernet, edlerer Art zu werden und mit edlerem Brode euch zu nähren; denn der Mensch kann ja sogar von dem Brode der Engel essen, wenn er sich hiezu befähigt. Beten wir also, daß der Bäcker die Gnade erhalte, uns ein Brod, das alle Lieblichkeit in sich begreift, mitzutheilen! [1]).

Noch eine Stelle über die Macht der begeisterten Predigt aus der Predigt über den Text: „Ich will, sei rein!" möge hier beigefügt werden: „Viel größere Macht liegt in der Rede des sittenreinen Predigers, als in der hohen kirchlichen Stellung. Ich bemerkte, daß Papst Martin zu Rom das Volk nicht dazu bereden konnte, daß es einige Ermahnungen desselben vollziehe. Da berief er den Minoritenbruder Bernhardin, der jetzt heilig gesprochen ist, auf daß er das Volk berede, und er brachte zuwege, was der Papst nicht vermochte. Dieser Bruder sagte oft, was ich selbst zu Padua hörte, ein Prediger, der (heiliges) Feuer in seinem Innern habe, könne auch in erloschenen Kohlen das Feuer wieder anfachen. Ich rede von Solchen, die sich von Gott belehren lassen, indem sie das Wort Gottes in sich aufnehmen; diese hören das Wort Gottes, weil sie aus Gott sind. Eis und Schnee nehmen den Sonnenstrahl nicht auf, sie erwärmen erst, wenn sie zu Wasser aufgelöst sind. So nimmt auch die Seele, so lang sie unter dem Einfluß des thierischen Lebens (bestialitate) steht und durch dieses verdichtet und zusammengepreßt ist, niemals das Wort Gottes

1) Cod. latin. 18,711, p. 144 b. Von den Worten an: So ist es auch 2c. findet sich der Passus auch in Excit. IV., 465.

auf, das nur in dem vernünftigen Geiste seine Wohnstätte hat. Jenes muß daher wie das Eis in flüssiges Wasser aufgelöst werden, damit die Seele für die göttliche Bewegung, den hl. Geist und das Eindringen der Wärme, d. i. der Liebe empfänglich werde. Was den richtigen Geistesblick in hohem Grade verhindert, ist die böse Gewohnheit; sie ist wie ein dichtes Fell auf dem Auge, das durch Unreinlichkeit, die sich auf der Pupille sammelt, größer wird und wenn einmal veraltet, schwer beseitigt werden kann" [1]).

In die Tiefen des göttlichen Worts als der aus der absoluten Vernunft stammenden Wahrheit auf vorherrschend rationalem Wege durch Reden einzuführen, dazu bot sich Cusa die nächste Gelegenheit in seiner Stellung als Decan des Collegialstiftes der regulirten Canoniker zu S. Florin. In dieser Genossenschaft war wissenschaftliche Bildung, besonders das Studium des hl. Augustin, noch immer heimisch. Zwei Reden, von welchen sich in den Excitationen Auszüge finden, sind an Canoniker gehalten. Die Eine steht (im Auszuge) Excitat. III., 412—413 (ich habe das Bruchstück aus einem Manuscripte ergänzt und die ganze Rede übersetzt in der „Uebersetzung" S. 618—622). Als Anrede an die Canoniker in Trier 1443 aus Anlaß der abgehaltenen Kirchenvisitation im Auftrage des dortigen Bischofs gehalten, läßt sie keinen sichern Schluß zu, daß für alle in vorwiegend rationaler Form gehaltenen Reden Canoniker die Zuhörer waren, wohl aber die andere über den Text: Sic currite, ut comprehendatis, die sich ohne specielle Veranlassung an die andern ähnlich gehaltenen Reden anreiht. [2]) Jedenfalls ist ein großer Theil der uns aufbewahrten Reden Cusa's nur an Priester, seien sie nun vom Welt- oder Ordensclerus, gehalten worden. In der Predigt auf den Gründonnerstag über den Text: „Hoc facite in meam commemorationem" [3]) redet Cusa die Zuhörer an: Viri honorabiles, in Christo dilectissimi fratres! Im weiteren Verlaufe sagt er: „De tribus hoc tempore maxime *nos ecclesiastici viri* summo studio meditari debemus" und gleich darauf: „ideo *ad vos sacerdotes, ad quos meus est sermo*, merito hoc thema dirigo, qui Apostolorum successores subsi-

1) Excitat. IX., 674.

2) Excitat. X., 680—681. Vocati estis, ut curratis *sicut canonici*; sic igitur currite.

3) Sie findet sich vollständig im Manuskr. B., ein Theil davon Excitat. II., 394—396.

diario modo estis." Er schließt mit den Worten: „O sacerdos, cogita de tua vita, cogita de tua potentia, cogita de verbis et operibus, cogita de nobilitate officii." In der Aufschrift: Ex sermone: ministrat nobis, fratres, zu Excit. X., 668 sind die Worte: ministrat nobis, fratres! offenbar nicht, wie sonst gewöhnlich, Worte eines Schrifttextes, denn es gibt keine solchen, sondern die Anfangsworte einer Rede, die an Geistliche (fratres) gehalten wurde. Aehnlich verhält es sich wohl mit der Aufschrift: Ex sermone: Audistis *fratres* Pium secundum; auch diese Worte sind kein Schrifttext, wohl aber Beweis einer an geistliche Brüder gehaltenen Rede (Excit. X., 681). In zwei Reden finden wir philosophische Schriften Cusa's: de visione Dei [1]) und de Beryllo [2]) angeführt, was offenbar eine wissenschaftlich gebildete Zuhörerschaft voraussetzt. Excit. VII., 552 wird eine Definition des Nothwendigen aus Aristoteles nach der Uebersetzung des Cardinals von Nicäa, Bessarion angeführt und weiter besprochen. Sodann sagt Cusa in einem Briefe an Abt Caspar in Tegernsee, d. d. Brixen, 9. Januar 1456: Den Band meiner Predigten (sermonum) werde ich so bald als möglich abschreiben lassen und ihr sollt ihn dann haben. Ich habe in denselben Alles, was ich aus meinem geringen Talente, sei es in Betreff des Inhalts der Schrift: *de beryllo*, sei es über andere Materien, entwickeln konnte, niedergelegt. [3]) Einem jüngern Theologen schickt er die Abhandlung: de aequalitate „zur Uebung seines nach Wahrheit verlangenden, bildungsfähigen Geistes, damit er theologischen Vorträgen anzuwohnen fähig werde" (ut sermones theologicos subintraret). [4]) Deuten schon diese Worte auf eine engere Beziehung vieler seiner Reden zu den philosophischen Schriften hin, so ist diese noch bestimmter darin ausgesprochen, daß Cusa wiederholt auf seine Predigten zum Behufe des Verständnisses einzelner philosophischer Sätze und seines ganzen

1) Excitat. IX., 646: de hoc in libro Iconae, visionis Dei satis reperitur.

2) Excitat. X., 677: Adhuc ratio discursiva saepe errat et hunc errorem corrigit visio intellectualis, prout in libello de Beryllo tangitur.

3) Volumen sermonum faciam quantocius rescribi et habebitis, in quibus omnia, quae ex parvulo meo intellectu sive de Beryllo sive alias elicere potui, inserui. Liber formularius etc. nr. 191.

4) Excitat. I., S. 364.

Systems hinweist. Auf eine Anfrage des Priors zu Tegernsee darüber, ob die Liebe Gottes mit Erkenntniß verbunden oder bloß Sache des Gefühls sei, erklärt sich Cusa, wie wir oben gesehen, in einer kurzen Erörterung des Gedankens, daß wir nichts zu lieben vermögen, was wir nicht kennen, für das Erstere, und verweist zur nähern Begründung auf die erste derjenigen Sermonen, von welcher die Brüder in Tegernsee Abschrift erhalten hätten. [1]) Zum Verständnisse seines Systems weist er in: de apice theoriae [2]) und de venatione sapientiae [3]) auf seine Predigten hin. Endlich ist die Behandlung des Stoffs in vielen Reden der Art rational gehalten, daß sie ein wissenschaftlich gebildetes Publicum voraussetzen; so besonders die Reden auf das Weihnachtsfest über die ersten Verse des Johannesevangelium. Wir besitzen in den Excitationen [4]) mit Weglassung des schwungvollen Exordiums eine solche zu Trier gehaltene Weihnachtsrede über Joh. 1, V. 1 u. 3 vollständig. Niemand wird annehmen wollen, daß der Prediger, wenn man sich an seine Erklärung der hebräischen Namen Gottes erinnert, das Volk vor sich gehabt habe. [5]) In einer andern Rede auf das Weihnachtsfest, zu Coblenz 1438 gehalten, gibt er nach dem Exordium folgende drei Theile an: 1) Vom ewigen Worte, 2) daß es Fleisch geworden, 3) daß es unter uns gewohnt hat. „Um in diese Wahrheiten näher einzugehen, wollen wir zuerst das Festevangelium betrachten, in welchem ausgedrückt ist:

---

1) prout hoc videre potuistis in primo meo sermone eorum, quorum habetis copiam. Liber formul. nr. 141. Der Brief Cusa's ist aus Brixen, Montag nach Reminiscere (2. Fastensonntag) 1454.

2) De apice theoriae, opp. S. 335: Velis igitur, mi Petre, valde mihi dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere, et cum ista resolutione nostra scripta et alia quaecunquae legis sobintrare, et *maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris*, singulariter de dato lumine etc.

3) De venatione sapientiae, c. 25, S. 318: Alibi multa de hoc *in variis etiam sermonibus* dixi et scripsi, quae sic recapitulasse sufficiat.

4) Excitat. I., Ex sermone: In principio erat verbum, S. 358 bis 864.

5) Die Anrede ist: Reverendissime Treverorum antistes ceterique in Christo dilecti! Beim Uebergang zum dritten Theile sagt er nach dem Manuscripte (in der Ausgabe der Werke fehlt es): Nunc, *venerabiles domini!* verus semista Dei hoc unico verbo: »sine eo factum est nihil« aperuit causam, cur Deus factus est homo. Hic nunc quam breviter.

1) Die Gleichewigkeit des Wortes mit dem Vater, in den Worten: Im Anfange war das Wort.

2) Die persönliche Verschiedenheit des Wortes vom Vater: Das Wort war bei Gott.

3) Die substantielle Gleichheit des Worts und des Vaters: Gott war das Wort.

4) Die alles Sichtbare und Unsichtbare schaffende Causalität des Worts: Alles ist durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.

5) Das Urbildliche des Worts für alles Geschaffene: In ihm war das Leben; die Creatur hat ihr Sein auf wahrere Weise in Gott, als in sich selbst.

6) Die permanente Lebensthätigkeit alles Erschaffenen im Worte: in ihm war das Leben.

7) Die vom Worte auf alles Erschaffene ausgehende Güte: Das Leben war das Licht der Menschen. Jede Creatur besteht nur durch ihr Theilnehmen an der Güte Gottes.

8) Die dem Johannes und andern Propheten inspirirte Klarheit der Erkenntniß: Es war ein Mensch von Gott gesandt &c.

9) Die vom Worte angenommene menschliche Natur: Das Wort ist Fleisch geworden.

10) Die uns offenbar gewordene Güte (benignitas) des Worts: Es hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit gesehen.

11) Der daraus für uns erwachsene Gewinn: Voll der Gnade und Wahrheit."

Mag auch diese Behandlung dogmatischer Materien in homiletischen Vorträgen unserem Geschmacke nicht zusagen, so ist doch nicht zu übersehen, daß sich Cusa von rein formalen Begriffen, Distinctionen, Spielereien der spätern, ausgearteten Scholastik stets ganz und gar ferne hielt. Die Grundlagen seiner dogmatischen Reden sind die christlichen von Gott, der Dreieinigkeit, Christus, Sünde, Wiedergeburt, Rechtfertigung, von dem inneren verborgenen Leben in Christus, Glauben, Hoffnung, Liebe, ewiges Leben. Jeder Vortrag ist die tiefere Erklärung einer Schriftstelle; über jedes Manuscript eines Vortrags ist der Name: Jesus geschrieben, um Quelle, Inhalt und letztes Ziel jeder Rede anzudeuten. Es fehlt diesen Vorträgen, in welchen die philosophische Entwicklung vorherrscht, nicht an Wärme des Gefühls

und der Empfindung, die theils in der Einleitung [1]) als Bitte um Erleuchtung, theils am Schlusse hervortritt, welcher das Entwickelte in eine kurze Bitte, Ermahnung, Danksagung [2]) zusammenfaßt. Eine strenge Grenzlinie zwischen rein dialectischer Entwicklung und Meditation mit Paränese ist selbst in den rein philosophischen Schriften Cusa's nicht immer gezogen; auch in diesen geht bei dem religiösen Geiste, der sie durchweht, die Gedankenentwicklung nicht selten (man vgl. de docta ignorantia II., 13. III., 8. 11. 12) in Meditation, Ermahnung, Lobpreisung Gottes etc. über.

---

1) Als Beispiel sei hier das Exordium zu der eben erwähnten Weihnachtspredigt beigesetzt: „Indem ich das Wort mit dem Worte verkünden soll (propositurus verbum de verbo), erinnere ich mich an eine Stelle in einer Rede des Fulgentius auf Weihnachten, welche sagt: „Ich finde keine Worte, um genügend von dem Worte zu reden. Denn dieses ist das Wort, das, einmal ausgesprochen, nicht mehr verhallt, sondern bleibt, nicht vorübergehend, sondern ewig, nicht gemacht, sondern gezeugt. Wie könnte der Mensch würdig von diesem Worte reden, der Sterbliche von dem Unsterblichen, der Sichtbare vom Unsichtbaren, der Veränderliche vom Unveränderlichen, die Creatur vom Schöpfer? Nicht zu beschreiben ist die Allmacht, mit der er uns erschaffen, nicht zu beschreiben die Macht der Gnade, mit der er uns neu geschaffen und erlöst hat, indem das Wort Fleisch geworden, um zu suchen und selig zu machen, was verloren war. Da nun keine Zunge im Stande ist, von diesem Geheimnisse recht zu reden und wir gleichwohl im Psalme aufgefordert werden, von Tag zu Tag sein Heil zu verkünden, so mögen wir die Wissenschaft eines hl. Paulus, Dionysius u. A. zu Hilfe nehmen und mit dem hl. Augustin im dritten Buche seiner Soliloquien sprechen: „O Wort, durch welches Alles gemacht ist und ohne das nichts gemacht ist, . . sprich nun: es werde Licht! und es wird Licht, auf daß ich schaue das Licht und erkenne, was nicht Licht ist; denn ohne Dich ist mir die Finsterniß Licht und das Licht Finsterniß. Ohne Dein Licht ist Irrthum, Eitelkeit, keine Wahrheit, Verwirrung, keine Unterscheidung, Unwissenheit, keine Wissenschaft. Gib mir Licht in's Herz, das rechte Wort in den Mund! Oeffne mir die Geheimnisse der hl. Schrift, die Tiefe der Mysterien Deines Reiches. Mit Dionysius laßt uns beten: Herr, heiliger Vater, Vater der Lichter! . . erleuchte uns durch Deinen eingebornen Sohn! Daß dieß geschehe, lasset uns zu der Mutter des menschgewordenen Wortes hinzutreten; denn das Wort ist Fleisch geworden aus ihrem Fleische, als sie sprach: es geschehe mir nach deinem Worte! Sie möge bei dem Sohne für uns erflehen, daß wir erhört werden. Beten wir also: Gegrüßest seist Du, Maria etc. Mscrpt. B.; ein Theil hievon in Excitat. III., 409.

2) Excitat. I., 364. II., 393. 396. 403. 413. III., 425. IV., 449. 466. V., 476. VI., 537. IX., 637. 645.

Außer den speculativ-dogmatischen Vorträgen haben wir auch eine Reihe **Predigten an das Volk**, die sich unserer Predigtweise annähern und theils den biblisch-historischen Gehalt des Evangeliums oder das Leben eines Heiligen in den Vordergrund stellen, theils in eine sehr lebendige Schilderung der christlichen Tugend oder auch sittlicher Gebrechen eingehen. Einige Predigten, wie z. B. die auf das Weihnachtsfest zu Coblenz vom Jahre 1431 haben im Manuscripte den Beisatz: ad populum, wobei uns die lateinische Sprache des Manuscripts nicht beirren darf, da bekanntlich im Mittelalter viele Predigten lateinisch niedergeschrieben und gleichwohl in der Volkssprache vorgetragen wurden. In der schönen Rede über den Text: „**Zeiget mir eine Münze!**" werden Männer und Weiber besonders angeredet. Prior Bernhard in Tegernsee fragt in einem Briefe vom Jahre 1454 den Cardinal, den er schon früher um Zusendung seiner Predigten gebeten hatte: copiae *sermonum ad populum* ubi sunt? liber unus aut ambo? [1]) Auch Form und Inhalt mehrerer Sermonen weisen darauf hin, daß sie an das Volk gehalten wurden. Es ist jedoch nur die kleinere Zahl derselben, und auch diese nur in kleinen, die Form der Predigt durchaus zerstörenden Bruchstücken in die „Excitationes" aufgenommen worden. In ihrer Vollständigkeit finden sie sich nur in den Manuscripten, die theils im Nikolausspital zu Cues, [2]) theils in der Sammlung von 12 Predigten, die der Cardinal den Benedictinern in Tegernsee sandte, aufbewahrt werden.

Auch diese Predigten an's Volk haben durchweg eine dogmatische Unterlage; der Ton ist vorherrschend belehrend, wobei dem Prediger die Gewandtheit, ein Bild, z. B. die Münze nach allen seinen Beziehungen hin: Metall, Form, Prägung, Umschrift, zur Veranschaulichung eines Gedankens auszubeuten, sehr gut zu statten kommt. Cusa will vorzugsweise **überzeugen**; seltener erhebt sich seine Rede zu einem höhern Schwunge, um auf die Gefühle und Empfindungen der Zuhörer einzuwirken und sie fortzureißen. Aber die Wärme eines tief christlichen Gemüths zieht sich durch alle Predigten und konnte ihre

1) Codex latin. 18711, p. 144—160 enthält die Predigt über den Text: Confide Filia, fides tua etc., Excitat. IV., 461—465; cod. latin. 18712 enthält 13 Predigten und von zweien kurze Skizzen.

2) In dem Bande Manuscripte, welchen ich als **Manuscript** *B* bezeichne; er enthält größtentheils (gegen 48) Predigten.

Wirkung auf die Zuhörer nicht verfehlen, die auch durch die persönliche Würdigkeit und amtliche Stellung und Wirksamkeit des Predigers erhöht wurde.

Wir müssen uns hier darauf beschränken, zur Veranschaulichung der Methode Cusa's als Volksprediger die Skizzen einiger Predigten zu geben.

Der Eingang zu der Predigt über den Text: „Sei getrost, meine Tochter! dein Glaube hat dir geholfen! Matth. 9, 27", der zugleich die Disposition angibt, ist folgender:

Aus dem eben verlesenen Evangelium (es ist die Stelle Matth. 9, 18—26), schöpfen wir vier höchst merkwürdige Lehren: Erstens, daß der Lehrmeister, der dem Weibe ein Geheimniß eröffnete in den Worten: „Sei getrost, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen! Jesus war, der Anfang, die Mitte und das Ziel alles Seins, Lebens und Erkennens; zweitens, daß wir durch Glauben zu ihm hingeführt werden (pertingitur); drittens, daß wir durch Hoffnung mit ihm in Berührung kommen (attingitur); viertens, daß wir durch Liebe ihn umfassen und festhalten (constringitur et tenetur).

Die erste Lehre ergibt sich daraus, daß der Vorsteher (princeps) Jesus Christus anbetete und von ihm die Wiederbelebung seiner gestorbenen Tochter erbat. Er bekannte ihn also als den Geber des Lebens; das Leben wird nur von dem absoluten Leben, von der Urquelle des Lebens gegeben. In dem Bekenntnisse des Vorstehers liegt also: er bat Jesus, das Lebensprincip um die Rückgabe des Lebens an die gestorbene Tochter. Er bekannte also, daß nicht er seiner Tochter, obwohl sie seine Tochter war, das Leben gegeben, sondern Gott durch ihn, und daß die Tochter ihren Geist Gott zurückgegeben habe, weil Luc. 8. Kap. steht: und es kehrte der Geist in sie zurück. Aus dem Bekenntnisse des Vorstehers erhellt also, daß das Leben im Tode nicht endige, nämlich das Leben des Geistes. Das Leben dauert also auch nach der Lostrennung des Geistes vom Körper, was eben der Tod ist, noch fort. So sieht denn der Vorsteher mit den Augen vor sich einen Menschen, ein Geschöpf, aber mit dem Auge des Geistes sieht er in ihm Gott; daher betete das Weib ihn an als das Alpha und Omega alles Seins als den Erstgebornen aller Creatur. Nicht weil sie die Gesundheit, die Erhaltung des Lebens von ihm erflehte, bekannte sie ihn als das Leben, das alles Lebende erhält, bekannte sie, daß die

göttliche Wunderkraft nicht nur der Hülle der Gottheit, dem fleischgewordenen Gottessohne, sondern selbst der Hülle seines Leibes bis hinab zum Saume des Gewandes mitgetheilt worden (nicht als ob das Gewand Heilkraft hätte); sie wollte die Ueberfülle der Gnade Christi in ihrer Ausdehnung bis zu der Einfassung des Gewandes bekennen; sie bekannte ihn somit als den Messias, als den vor seinen Genossen in höherem Grade als der Hohepriester Aaron mit der Fülle der Gnade Gesalbten. Die Salbung Aarons ist eine vermittelte Gnade (est gratiae intercessionalis), die Salbung Christi ist die des Fürsten, der die Macht hat, aus seiner Gnade Andern mitzutheilen. Beide, der Vorsteher und das Weib, überzeugten sich von der Wahrheit ihres Bekenntnisses durch die Evidenz der wunderbaren Wirksamkeit.

Zweitens sehen wir aus dem Evangelium, daß sowohl der Vorsteher als das Weib auf die Nachricht, er sei der Erlöser, sich ihm nahten. Der Glaube hieß sie zu ihm gehen.

Drittens sehen wir, wie das Weib bei sich sprach: wenn ich nur den Saum seines Gewandes berühre, so wird mir geholfen sein. Sie hoffte also, sie werde von Christus die Gesundheit erhalten, und so schloß sie sich an ihn an. Die Hoffnung bestimmte sie, den Erlöser zu berühren. So hatte auch den Vorsteher die Hoffnung in Berührung mit dem Erlöser gebracht, von dem er die Rettung der Tochter erwartete.

Viertens sehen wir, daß der vollendete Glaube oder die Zuversicht die Liebe entzündet, so daß das Verlangen in Gebet und Bitte sich kund gibt. Diese Liebe, jenes belebende Princip, das die Ergänzung des Glaubens und der Zuversicht oder der Hoffnung ist, erfaßt, fesselt und verwandelt. Von Christus wurde Heilung erfleht, und er antwortete, Glaube und Vertrauen geben das, was geliebt und erfleht wird. Denn man erfleht nur, was man liebt: wird der Erlöser geliebt, so erlöst er; die Liebe rettet, weil sie die Liebe des Erretters ist. In der Liebe ist das Geliebte. Daher ist der geliebte Erlöser in der Liebe; denn Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Daher ist es der vollkommene Glaube, d. i. der durch Liebe belebte Glaube, von welchem der Heiland sagt, daß er helfe. Wer Christus nicht kennt, nicht zu ihm geht, und wenn auch dieß, doch nicht mit ihm in Berührung kommt, und wenn auch Beides, nicht ihn umfaßt und festhält, ist der Hilfe verlustig.

Unsere heutige Betrachtung beschäftige sich also mit diesen vier Punkten. Wir wollen einen jeden derselben erwägen, damit durch den Genuß dieser Betrachtung unser Geist genährt und erquickt werde. Zuerst also von der ersten Wahrheit; fragen wir in uns, wer Jesus sei; denn wenn wir ihn nicht in uns finden, so finden wir ihn nicht.

Im Folgenden werden dann die Eigenschaften des wahren Glaubens, Hoffens und Liebens ausführlich dargestellt. [1])

Der Predigtcyclus auf das Pfingstfest und die beiden folgenden Tage (März, 1446) hat zum Schrifttext: „Bleibet (in der Stadt), bis ihr mit Kraft von Oben ausgerüstet werdet (Luc. 24, 49)", und wird mit folgenden Worten zur Uebersicht des Stoffes eingeleitet:

„Wir können unmöglich zu einer geistigen Bewegung fähig sein, wenn wir nicht mit der Kraft von Oben ausgerüstet sind. Nun sollen wir aber im Geiste wandeln, wie der Völkerlehrer uns auffordert: „Wandelt im Geiste! Gal. 5, 16." Da wir in dieser Welt keine bleibende Wohnungsstätte haben, sondern Pilgerer sind, so hat unsere Wanderschaft ein bestimmtes Ziel; und wie jede Bewegung ihr Ziel nicht in sich hat, sondern in der Ruhe, so sucht auch die Bewegung unserer Wanderschaft ihr Ziel in Friede und Ruhe. Daher ist dieser Friede nicht in der Zeit zu finden, da die Zeit nicht das Ende der Bewegung ist, sondern mit dieser sich hinzieht. Wir streben daher in unserer Wanderschaft als vernünftige Wesen nach dem dauernden, ewigen Frieden. Zu diesem gelangen wir nicht auf dem Wege der fleischlichen Begierden; das Ende dieser Bewegung ist nur noch größere Unbeständigkeit und Verdorbenheit. Es bleibt also nur übrig, auf dem Wege geistigen Begehrens zu wandeln, da unser Geist vermöge ihm angebornen Begehrens den Zug zum Ewigen und Unsterblichen in sich hat. Da nun diese heilige Festfeier der Herabkunft des hl. Geistes auf die Kirche uns ermahnt, daß wir in dem heiligsten geistigen Verlangen wie in einem feurigen Sehnen wandeln und daher verweilen sollen, bis wir mit Kraft von Oben ausgerüstet werden, so mag es zur Erweckung unseres Geistes, auf daß wir mit Kraft ausgerüstet werden, frommen, die Begebenheit der Sendung des heiligen Geistes mit ihren Nebenumständen in's Gedächtniß

1) Der größte Theil dieser Predigt, jedoch mit Auslassung des Eingangs, der Einleitung und Uebergänge findet sich Excit. IV., 461—465.

zurückzurufen. Dann wird es gut sein, zu untersuchen, welches die Kraft von Oben sei, endlich drittens: wie wir mit dieser Kraft ausgestattet werden.

Vom Ersten heute, vom Zweiten morgen, vom Dritten am dritten Tage.

Beten wir, daß uns der gute und rechte Geist gegeben werde, der unser Inneres erneuere, auf die Fürsprache der glorreichen Jungfrau, die wir begrüßen wollen. Gegrüßt seist Du ꝛc."

Hierauf wird am ersten Tage summarisch Alles mit eingestreuten Erläuterungen angeführt, was von der Verheißung des heiligen Geistes, Joh. 14 ff. Kap. bis zur wirklichen Herabkunft desselben als Lehre Christi referirt ist; es wird der ganze biblische Abschnitt aufgefaßt als nähere oder entferntere Vorbereitung für die Herabkunft und Aufnahme des hl. Geistes in den Herzen der Apostel. Aus den angegebenen Worten des Herrn zieht sodann Cusa eine Reihe von Folgerungen:

1) Der Geist des wahren Verständnisses bewegt sich über allen Gegensätzen. Gott lieben coincidirt mit dem: von Gott geliebt werden. „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt." Christus ist im Vater und der Vater in ihm; seine Schüler sind durch ihn im Vater. „Dereinst werde ich erkennen, wie ich erkannt bin" (hl. Paulus). „Im Geiste leben heißt so viel, als daß der Geist in uns lebe (Röm. 8). Wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt (Cor. 8). Gott erkennen und lieben coincidiren in dem durch Liebe belebten Glauben.

2) Aus den Worten: „wer mich liebt, der hält meine Worte ꝛc. Joh. 14, 23", sehen wir, daß das Wort Gottes nicht der Buchstabe, sondern der belebende Geist der Liebe ist, der Gott liebt und von Gott geliebt wird. Alle Worte Christi, sie seien Lehre oder Gebot, sind Liebe. Durch die Gnade (des hl. Geistes), die wir von Gott erlangt haben, durch reine Liebe, vermögen wir in der Freiheit des Geistes Gott zu dienen. Und welch ein Dienst! Dienen ist hier Freisein, Herrschen, ein Freund sein, dem alles bekannt ist, Hausgenosse Gottes. Wie groß ist diese Vergeltung der Liebe durch die Liebe, durch Gott selbst! sie ist das Theilnehmen an der höchsten Liebe. Dein Dich Erheben zur Liebe ist das Herabkommen der Liebe zu Dir.

3) Das Kommen der göttlichen Liebe ist zugleich auch ihr Bleiben in uns; unser Hingehen zu Gott ist sein Kommen zu uns; unser

Hingehen als Arme, Weinende, Traurige, Beladene ist sein Kommen als Fülle, Erfüllung, als Trost. Der gottliebende Geist ist der Tempel des geliebten Gottes.

4) Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes. Kein Werk bringt Leben und Verdienst dem Geiste, wenn es nicht in der Liebe vollbracht ist. (1. Kor. 13.)

5) Die Worte Christi sind nicht seine Worte, sondern die des ihn sendenden Vaters, der Wille des Vaters ist also in denselben ausgesprochen.

6) Die Worte, die Christus unter uns wohnend, von den göttlichen Dingen gesprochen hat, kann Niemand verstehen, der nicht das Verständniß durch den hl. Geist erhalten hat.

7) Für unsern Geist, der nach dem Verständniß der durch sinnliche Zeichen und hienieden nur dunkel dargebotenen Wahrheit ringt und seufzt, ist der hl. Geist der Tröster; er ist der Lehrmeister für die Worte des Gesandten.

8) Mit den Worten: „meinen Frieden lasse ich euch, nicht wie die Welt gibt ꝛc." verheißt uns Christus im hl. Geiste den Frieden, den der Geist im Kampfe mit den Mächten dieser Welt hat, wie ihn die Apostel besaßen.

9) Die Worte: ich gehe hin und komme wieder zu euch; ihr solltet euch deßhalb freuen ꝛc. lehren uns, daß die Freude aller Christen, aller Freunde Christi vollkommen ist in der Freude des Bräutigams der Kirche und unsers Hauptes, was Paulus in den Briefen an die Ephesier und Colosser ausführt.

10) Wenn Christus sagt: „das habe ich euch gesagt, bevor es geschehen, damit ihr, nachdem es in Erfüllung gegangen ist, glaubet", so wollte er, der auf jede geeignete Weise unsere Errettung bezweckte, augenscheinlich zeigen, daß die Begründung eines vollkommenen Glaubens in den schlichten, ungebildeten Aposteln nur das Werk des hl. Geistes sein konnte. Die Thorheit der Weltweisheit machte er durch den schlichten Glauben der Apostel zu Schanden, wie Paulus 1. Kor. 1, 27 ff. ausführt.

11) Christus spricht: „es naht der Fürst dieser Welt, aber er vermag nichts wider mich", denn der Geist Christi und Aller, die den Geist Christi haben, ist ein freier, nicht dem Fürsten dieser Welt unterworfen; in diesem Geiste gebieten wir den Mächten der Finsterniß, und sie weichen besiegt.

Schließlich die Ermahnung, wir sollen wie Maria und die Apostel einmüthig im Gebet und Betrachtung verharren, durch Buße unser Inneres reinigen, um der Herabkunft des hl. Geistes uns würdig zu erweisen.

Die Predigt des zweiten Pfingsttages handelt unter Zugrundlegung des gleichen Textes von der Wesenheit der freilich an sich für den Menschen unerfaßbaren Kraft von Oben, soweit sie nach der Lehre Christi zu erkennen ist, damit wir zugleich die Geister zu unterscheiden lernen.

Unter Zugrundlegung des verlesenen Festevangeliums, Joh. 3, 16 ff. wird als die Natur der Kraft von Oben die Liebe bezeichnet. In dieser Liebe ist Gott uns zuvorgekommen, indem er seinen Sohn als Gesandten der Liebe zu uns herabsendete, auf daß Alle, die diesen Gesandten aufnehmen und an ihn glauben — was nur durch Liebe möglich ist, denn man glaubt der Liebe nur aus Liebe —, nicht zu Grunde gehen, sondern das ewige Leben erlangen. Das wahre, beständig dauernde und erfreuende Leben besteht nur in der Liebe. Wie der Körper ohne die Seele, so ist unser Geist ohne die Liebe todt. Es kann keine größere Liebe geben, als die Gott erwiesen hat, indem er der in Auflehnung gegen ihn sich bewegenden Welt gleichwohl Alles schenkt, was er hat, den eingebornen Sohn, nicht als Richter, sondern als Erlöser, auf daß sie nicht ewig zu Grunde gehen. Gibt sich nun die Vernunft freiwillig der Finsterniß der Unwissenheit hin, so ist dieß ihre eigene Verurtheilung, weil ihr Leben das Erfassen der Wahrheit ist. Die Verkehrtheit, die Finsterniß dem Lichte vorzuziehen, hat ihren Grund in den bösen Werken, die der Seele eine falsche, verkehrte Richtung geben.

Nach dieser Paraphrase des Festevangeliums geht Cusa tiefer in die Erkenntniß der Natur des absoluten Geistes ein, der sich Anbeter im Geiste sucht. Dieser absolute Geist ist Gott, dessen Geist den Erdkreis erfüllt, an dessen Sein und Kraft Alles participirt, was ist, der die absolute Wesenheit aller Dinge ist, wie der Geist (des Menschen) die Wesenheit des von ihm gesprochenen Wortes, eben deßhalb unerfaßbar von der Creatur. Wir wissen nicht, woher der Wind (Bild des Geistes in der hl. Schrift) kommt und wohin er geht. Doch gelangen wir zu einigem Verständniß desselben, wenn wir ihn als Kraft oder Macht fassen, vergleichbar dem Feuer und dessen Eigenschaften und Wirkungsweise. Da die absolute Einheit als solche nur Eine ist,

so entsteht eine Vielheit von Wesen, die an ihr participiren und durch die Alles zusammenhaltende Einheit eine Ordnung bilden. Cusa schildert hier die ganze Weltordnung des obersten (Engel), mittleren (Mensch) und untersten (Thiere und Lebloses) Reiches nach seinem System. Mit dem Gedanken, in die Ordnung des Menschenwesens sei es gelegt, einerseits sich nach Innen und nach Gott hin, als der Quelle seines Lebens zu wenden, andererseits aber auch zum Sinnlichen und Sündhaften herabzusinken, nähert er sich wieder mehr dem Thema, wobei er zugleich auf die förderliche oder nachtheilige Einwirkung der guten (Luc. 16) und bösen Geister hinweist. Gegen den Einfluß der letztern sandte Gott seinen Sohn, um Alles neuzuschaffen. Die an ihn glauben, werden im hl. Geiste wiedergeboren, der uns hinüberführt aus dieser Welt in das Reich des ewigen Friedens, durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Ins Dasein gelangen wir durch die Kraft des Vaters, des Schöpfers; das ist das Sein der Natur. Durch die Kraft des eingebornen Wortes erlangen wir die Möglichkeit der Kindschaft Gottes; das ist das Sein der Gnade. Endlich erreichen wir die Kindschaft Gottes durch die Kraft des hl. Geistes; das ist das Sein der Glorie. So vermögen wir die Geister zu unterscheiden und zu prüfen, ob sie aus Gott sind, je nachdem ein Geist den Einfluß des guten Geistes in Liebe in sich walten läßt und thatsächlich bekundet oder von sich stößt.

Am dritten Tage (bei stets gleichem Texte) ist die Rede von der Art und Weise, wie wir mit der Kraft von Oben ausgerüstet werden. Machen wir diese Kraft uns nicht zu eigen, da wir doch wissen, daß wir die Fähigkeit zu ihrer Aufnahme haben, so wird Schmerz und Wehklagen ewig unser Theil sein; besser ist das Loos derer, die nie vom Evangelium etwas vernommen haben.

Das Evangelium des Tages ist der Abschnitt vom guten Hirten und Miethling (Joh. 10, 1 ff.).

In den Schafstall, d. i. in die Gemeinschaft der Heiligen gelangen wir nur durch den Gottmenschen; wer nur mit seiner eigenen Vernunft erfassen will, was dem Menschen als solchen unerfaßbar ist, der ist blind; wer sich an den Gottmenschen anschließt, dem wird durch den hl. Geist, den Thürhüter, der Schafstall geöffnet.

Wer als Seelenhirt die Seinigen auf gute Weide führen will, muß die Weide Christi aufsuchen. Jede Leitung der Christen, die nicht diesen Weg einschlägt, ist ungeordnet, Gott mißfällig und Ursache

der Widersetzlichkeit, sobald man wahrnimmt, daß der Hirte nur das Seinige will und sucht. Dieß gilt auch in weiterer Ausdehnung vom ganzen öffentlichen Gemeinwesen.

Da die Kraft von Oben ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, die, zunächst ein Geschenk Gottes des Vaters an den Sohn, durch Glaube an den Sohn uns mitgetheilt wird, so müssen wir in festem Glauben an diesen uns anschließen und daher unser Fleisch kreuzigen sammt seinen Gelüsten und die Werke des Geistes verrichten: Liebe, Freude, Friede, Sanftmuth 2c. In diesem guten Geiste rufen wir: Abba, Vater! wir erlangen die eingegossene Tugend (habitus infusus) durch den hl. Geist, ja gewissermaßen ein Participieren an dem ungeschaffenen Geschenk, dem hl. Geiste selbst. Denn wie der hl. Geist das unauflösliche Band zwischen Vater und Sohn ist, in dem sie sich und uns lieben, so ist die Tugend der Liebe das Band, das uns unauflöslich mit Gott verbindet, auf daß Gott in uns und wir in Gott bleiben, nicht nach Art menschlicher Freundschaften um des Nutzens oder der Annehmlichkeit willen, sondern es ist dieß die höchste, göttliche und beseligende Vereinigung [1]).

Die Predigt auf das Fest des hl. Martinus im Jahre 1444 zu Mainz gehalten [2]) (der hl. Martin ist Patron der Domkirche), hat zum Texte die Worte der Antiphon zu den Laudes im Officium des Tages:

„Martinus hic pauper et modicus coelum dives ingreditur, hymnis coelestibus honoratur.“

Nach dem Eingange sagt Cusa zur Eintheilung und deren Motivirung:

„Es scheint mir, ich werde von euch, die ihr zur Belehrung durch das Beispiel unsers hl. Patrons erschienen seid, nach den drei Ständen (status), die ihr bildet, in dreifacher Weise [3]) in An-

1) Cusa verweist hier sich selbst in dem Beisatze: vide de hoc alibi diffusius auf die Ausführung dieses Gedankens in einer andern Predigt. — Es ließen sich aus einzelnen Stellen dieser drei Festreden mehrere Gründe dafür anführen, daß die Reden nicht an das Volk, sondern an Cleriker gehalten worden; jedenfalls verdienen sie zur Charakteristik der Sermonen mitgetheilt zu werden.

2) Bruchstücke in Excitat. IV, 466. 467, die ganze Predigt im cod. latin. 18,712.

3) Derselben Rücksichtnahme auf drei Klassen von Zuhörern begegnen wir in der Predigt auf Weihnachten, zu Augsburg 1440: 1. *nativitas aeterna*, pro

spruch genommen. Einige von euch sind besser unterrichtet, stehen im Kirchendienste und sind des göttlichen Gesetzes kundig. Sie haben in der Matutin gesungen, daß der hl. Martin zum Glauben an die Trinität gelangte. Ihr Verlangen ist, zu hören, wie unser Patron aus dem Heidenthum der Unwissenheit zur Erkenntniß der Einheit und Dreieinigkeit Gottes und zur Erkenntniß unsers Christus gelangte, da doch unser Gott den Augen aller Weisen verborgen ist, und auch Christus, nachdem er so lange mit den Aposteln verkehrt hatte, unerkannt blieb. Da das Unerkannte nicht geliebt wird, so folgt nothwendig, daß unser Martin, der mit seinem ganzen Innern Christus liebte, diesen nicht bloß oberflächlich, sondern vollkommen klar erkannt habe.

Sodann sehe ich unter euch Weltleuten Einige, die gekommen sind, um zu erfahren, auf welchem Wege der äußern Thätigkeit unser Bischof in dieser Welt Schätze für den Himmel gesammelt habe, so daß er weder zu sterben sich fürchtete, noch länger zu leben sich weigerte und reich an Schätzen in den Himmel einging.

Endlich vermuthe ich, daß auch Einige aus dem contemplativen Leben unsers frommen Martins eine geistige Erquickung zu erlangen wünschen, aus jenem wunderbaren Leben, da er, Augen und Hände dem Himmel zugewandt, im ungeschwächten Geiste mit Beten nicht nachließ, so daß er durch himmlische Lobgesänge verherrlicht wurde."

1. Zur Erkenntniß Gottes und Christi gelangte unser Martin auf dem Wege der Armuth. Denn da unser Gott die absolute, nicht auf Dieses oder Jenes eingeschränkte Wesenheit ist, so ist ihm das Nichtshaben eigen. Auf diesem Wege wird er also gefunden. Er hat nichts von den concreten Dingen an sich, ja er ist der Schatz, aus dem alles Haben kommt, das Haben des bloßen Seins, des Lebens, des Geistes. Die Vielheit, Ungleichheit und Getrenntheit der erschaffenen Dinge führte unsern Heiligen auch zur Erkenntniß der absoluten Einheit, Gleichheit und Verbindung, zur Dreieinigkeit. So durch Vernunftbetrachtung zur höchsten Wahrheit und Güte, die sich reichlich ihren Verehrern mittheilt, erhoben, zog er reichbeladen in den Himmel

---

peritioribus, ut Evangelium Johannis aliquantulum aperiatur. 2. *de incarnatione Christi, pro communibus*, de temporali nativitate, ut et pars evangelii de hoc loquens nota fiat; 3. *pro contemplativis*, ut illa pars ultima evangelii nota fiat: dedit potestatem etc.

ein. Weil er aber einsah, daß er das Ersehnte wegen dessen Unendlichkeit nicht wirklich erreichen könne, so suchte er es in dem Bereiche der Menschheit, in welchem diese unmittelbar mit der Gottheit geeint war, im Gottmenschen. Um diesen als den höchsten Schatz zu gewinnen, gab er all das Seine dahin. Um frei in der Freiheit Christi zu sein, verkaufte er sich an Christus.

Dieser Gedanke bildet den Uebergang zu

2. einer Biographie und Charakteristik des hl. Martin, deren Grundgedanke ist: Christus lebte in ihm; dadurch hatte er sich über Leben und Tod, über alle Gegensätze erhoben. Durch seine Barmherzigkeit war er die Wonne, der Trost, der Arzt aller Bedrängten. Seine Tugend war daher eine heroische, um derentwillen ihm mehrere Wundergaben zu Theil wurden.

„So lernet denn, ihr Martinus-Verehrer! (o vos Martiniani!) dem Martin nachfolgen im Gleichmuth bei den Begegnissen dieses Lebens... Seid Nacheiferer seiner Frömmigkeit und Milde! Wendet euch vertrauensvoll in festem Glauben an euren Patron; in seinem Mitleid wird er euch nicht verlassen, wenn ihr ihn nicht verlasset."

3. Den Ordensleuten (devoti, qui astant) stellt Cusa vor das stete Verweilen des hl. Martin im Gebet; sein Wandel war im Himmel; durch die Armuth im Geiste schaute er Gott. Wer zeitliche Schätze besitzt, der ist von ihnen in Besitz genommen; wer aber arm im Geiste ist, der erfreut sich der Genüsse der unvergänglichen Wahrheit, Liebe und Güte, und die Welt hat keinen Reiz für ihn.

Auf den hl. Charfreitag handelt eine Predigt [1]) über den Text: „*Agnus in cruce levatur immolandus stipite*" vom Leiden unsers Herrn Jesus Christus, und zwar:

1. von der Ursache,
2. von der Größe,
3. von der Frucht des Leidens.

Eine Predigt auf Mariä Geburt über den Text: „Complevitque Deus die septimo opus, quod fecerat et requievit. Gen. 2" hat den Eingang: „Diese Worte können in einem dreifachen Sinne erklärt werden:

1) Wann und wo sie gehalten wurde, ist nicht angegeben; es fehlt auch der Eingang. Bruchstücke in Excitat. VIII, 598—600.

1. Von der hl. Jungfrau Maria, in welcher (per quam) Gott alle Werke der sechs Tage vollendete (cumplevit) und am siebenten ruhete; oder auch von dem Menschen als der Ergänzung des Sechstagewerks."

2. Daß wir alle, schon unserer Natur widersprechende (innere) Unruhe entfernen müssen, damit wahre Ruhe in uns einkehre. Daher zuerst von der Unruhe, dann von der Ruhe.

Im ersten Theile wird gezeigt, daß in Maria alle Dinge auf das Vollkommenste erschaffen waren; sie war daher höchst vollkommen und schön, sowohl geistig als leiblich.

Der zweite Theil handelt von dem Gegentheile der Ruhe, der Habsucht (avaritia), ihrer Verwerflichkeit, woran sich ein besonderer Excurs über die Kaufleute, ihre Unredlichkeit, Gewinnsucht, Entheiligung des Sonntags rc. anschließt; dann von der Verstocktheit in der Habsucht, endlich von den Heilmitteln gegen dieselbe.

Der dritte Theil zeigt, daß wir in sechs Stufen des Lebens, Empfindens, der Einbildung, des Gedächtnisses, Willens, der reinen Vernunftanschauung zu Gott hinaufsteigen, um in der siebenten und höchsten Stufe, in der Anschauung der Wahrheit, zu ruhen.

Schließlich sei noch aus einer zu Augsburg auf den Neujahrstag 1440 (festum circumcisionis) gehaltenen Predigt so viel mitgetheilt, als das etwas fragmentarische Manuscript (die Excitationen enthalten nichts von ihr) darbietet. Sie hat besonderes Interesse durch die ausgesprochene Ansicht über den Charakter seiner Zeit.

„In allen Menschen ist Eine und dieselbe Menschheit. Betrachten wir die Menschheit von ihrem Anfange an bis zu ihrem Ende als Einen Menschen, so läßt sich manches Verborgene ermitteln. Paulus scheint uns dieß in der so eben verlesenen Epistel („die Gnade Gottes unsers Seligmachers ist allen Menschen erschienen" rc. Tit. 2, 11—15) nahe zu legen. Die menschliche Natur war in Adam und Eva in ihrer Kindheit; sie trat dann in das Knabenalter, in das verständige Alter unter Abraham, in das reifere Alter der Unterweisung unter Moses; in das Vollalter der Weisheit, als die Weisheit sich mit der Menschheit vereinigte, in Jesus Christus. Auch er hatte seine Entwicklungszeit. In seiner Kindheit nahmen schlichte Fischer ihn auf. Seine Beschneidung war die Zeit der Märtyrer. Darauf folgte die Zeit, in der die Menschen unter der Erziehung des christlichen Gesetzes lebten, in der Zeit de

Völkerwanderung. Vergleichen wir die Zeiten mit dem Lebensalter Christi, um zu erfahren, was wir von unserer Zeit zu halten haben, so sehen wir, daß die Zeit des Verraths und Leidens Christi herannaht; denn die Beschneidung (Verfolgungszeit) dauerte von Stephanus an viele Jahre. Nimmt man Ein Jahr der Kindheit Jesu bis zu seinem Erscheinen im Tempel = 50 Jahren der Geschichte, so erschien er im Jahre 600 nach seiner Geburt zur Zeit des hl. Gregors des Großen im Tempel. Hierauf schien er siebzehn Jahre, d. i. 850 Jahre nichts zu thun. Jetzt fängt er an zu erscheinen, wie einer der Macht hat. Einhundert fünfzig Jahre, entsprechend den Lebensjahren von 30 bis 34, wird sein Erscheinen dauern. Dann folgt in den Zeiten der letzten Verfolgung die Zeit seiner Kreuzigung, Auferstehung und Erhebung des mystischen Leibes zur triumphirenden Kirche. Ich verkündige euch daher, daß für uns das letzte Fünftel des neunundzwanzigsten Jahres, was dem Jahre 1440 gleichkommt, beginnt, in welchem Jesus öffentlich hervortrat, im Jordan getauft wurde, den hl. Geist empfing und der Welt als der Messias erschien, auf den Johannes der Täufer mit dem Finger hindeutete. Das ist das neue Jahr, das für euch in Christus mit dem heutigen Tage anhebt.

Da uns nun die Zeit der Reinigung (lavationis) der Kirche angekündigt ist, so müssen wir auch den Weg kennen, der zur Weisheit führt. Es gibt keinen bessern, als die Kenntniß des Namens Jesu. Wenn ihr wollet, ist es nicht nöthig, Bücher darüber nachzuschlagen. Die Zahl der Bücher ist Legion; wir verwickeln uns nur in unendliche Eitelkeit, wenn wir in einer Menge Bücher uns Raths erholen wollten. Die größten Weisen: Pythagoras, Socrates, Christus selbst haben nichts geschrieben, wie Augustin in seiner Evangelienharmonie erwähnt. Schreiben heißt die Majestät der Weisheit eher vermindern und in Schatten stellen. Es gibt nur Ein Buch des Lebens, in dem die Weisheit selbst enthalten ist. Denke sich nun Jeder von euch, er sei Adam, er sei allein durch Geburt auf die Welt gekommen und sehe nun diese Welt an. Da wird er Alles: Himmel, Sterne, Erde ꝛc. in Verschiedenheit, Gegensatz und Ungleichheit wahrnehmen. Dieß führt ihn auf die Begriffe der Einheit, Gleichheit und Verbindung und damit auf die göttliche Dreifaltigkeit. Der Name Gottes ist also der Sohn, das Wort, die Gleichheit. Nun ist dir das Verständniß eröffnet für die Tiefe der Weisheit im Worte Christi, dem Abbilde

der ewigen Weisheit. Zu diesem Zwecke will ich dich nicht über das hinausführen, was du weißt, wie ich mich denn nur der sichtbaren Welt als des offen dargelegten Wortes Gottes bedient habe. Und so greife ich ein Wort Christi heraus, das dir bekannt ist; es sei das „Vater unser.“ Ich sage, daß die ganze Weisheit Gottes aus demselben hervorleuchtet. Es beginnt mit dem Worte: „Vater.“ Es folgt nun die Erklärung des Vater unser, welche zu der abgesonderten Erklärung, die wir in deutscher Sprache haben, die Veranlassung gegeben zu haben scheint.

Ausführlich erklärt Cusa den Namen Jesus, Heiland, woran sich die Erklärung darüber anschließt, daß er uns oft nicht erhört. „Wenn er dich nicht erhört, so will er dein Glauben, Hoffen, Lieben erhöhen durch dein wiederholtes Bitten, weßhalb er sagt: klopfet an und es wird euch aufgethan. Gewährt er dir auch auf dein Anklopfen deine Bitte nicht, so weißt du nicht, um was du bitten sollst. Du meinst Heil vom Heilande zu erflehen, und bittest um Schaden oder gar den Tod; das kann der Heiland, der das Leben ist, dir nicht gewähren. Du kannst unmöglich ohne Trost weggehen von dem Tröster, er mag deine Bitte erhören oder nicht. So betrachte denn den süßesten Namen Jesus, umfasse ihn als deinen einzigen Trost und Zuflucht! Haltet eure Kinder an, daß sie sich aller bösen Namen und Verwünschungen enthalten! Präget den süßen Namen Jesus in ihr Inneres ein! Betet ohne Unterlaß zu Christus, daß er euch in der Kraft seines Namens beschütze und bewahre, und eure Bitten werden Erhörung finden.“

Weiteres aufzunehmen, verbietet der Raum. Zwei Reden und größere Abschnitte aus fünf andern habe ich in meine Uebersetzung der Werke Cusa's aufgenommen [1]). Soviel dürfte aus dem Gesagten erhellen, daß Cusa, dessen Name in der Geschichte der Predigtliteratur bisher gänzlich unerwähnt ist, den besten Predigern des fünfzehnten Jahrhunderts beigezählt zu werden verdient.

§ 27. Die mathematischen Schriften.

Schon ein oberflächlicher Blick in die bedeutenderen philosophischen Schriften zeigt, daß Cusa auch die Mathematik mit Geometrie in den

1) S. 593—624.

Kreis seiner Studien aufgenommen habe; bei einem nähern Eingehen in den Inhalt derselben ergibt sich eine sehr innige Wechselbeziehung zwischen seiner Philosophie und der Mathematik. Schon seine Auffassung des göttlichen Wesens ist dem Objecte der Mathematik, der Größe, entnommen: Gott ist das *absolut* Größte, mit welchem das absolut Kleinste coincidirt; er ist somit die Coincidenz der Gegensätze. Indem er sodann nachweist, daß die am wenigsten krumme Linie mit der geraden coincidirt und alle Formen, welche die gerade Linie zuläßt, zur Veranschaulichung des göttlichen Wesens herbeizieht, hat sich ihm auf diesem Wege die ganze Lehre von den Eigenschaften Gottes ergeben (de d. ignor. I, 13—23). Sein Bestreben ist es aber, die innige Wechselbeziehung zwischen Mathematik und Philosophie rationell nachzuweisen. Schon die Einleitung zur „docta ignorantia" enthält hierüber eine Andeutung. „Alles Forschen ist ein Vergleichen mittelst einer Proportion, ein Aufsuchen des Unbekannten in seiner Proportion mit dem schon Bekannten und Gewissen. Da die Proportion ein Zusammenstimmen in einem unbestrittenen Einen und zugleich ein Anderssein ist, so läßt sie sich ohne Zahl nicht denken. Die Zahl schließt alles Proportionale in sich. Nicht bloß in der Quantität gilt die Zahl, sondern in Allem, was wie immer als Substanz und Accidens zusammenstimmt oder differirt; weßhalb Pythagoras lehrte, Alles werde durch die Zahl geordnet und erkannt" [1]). Eine Anwendung über den Werth der Zahl in der Philosophie zeigt die folgende Ausführung: „Ohne Zahl kann die Vielheit der Dinge nicht bestehen; denn ohne Zahl gibt es keine Unterscheidung, Ordnung, Proportion, Harmonie. Diese Harmonie hört aber sogleich auf, sobald wir die Zahl in aufsteigender oder absteigender Richtung als unendlich denken. Das absolut Größte und Kleinste, auf das sie uns hinführt, die absolute Einheit, kann somit nicht selbst Zahl sein, wohl aber das Princip aller Zahl" [2]). Die Zahl ist also ein Bild des bestimmten Verhältnisses, in welchem alle und jedes der erschaffenen Wesen zu der Einheit, durch welche sie sind, stehen. Die Zahlenentwicklung und das Gesetz derselben, der Quaternar $(1 + 2 + 3 + 4 = 10)$ ist daher für Cusa eine Handleitung, an der er die Entwicklung der Welt und dieser parallel die

1) de d. ignor. I, 1.
2) l. c. I, 12.

des Geistes in vier Einheiten zur Darstellung bringt: die göttliche Einheit, das Universum, die Gattungen und Arten, die Individuen; dann die göttliche, die vernünftige, verständige und sinnliche Einheit [1]). Näherhin bestimmt er als das eigentliche Gebiet der Zahl, der ganzen Größenlehre, den Verstand; in ihm hat die Zahl, die ganze Mathematik recht eigentlich ihre Heimath, ihre Quelle. „Die Zahl ist nichts anderes, als die Entfaltung des Verstandes. Ohne sie wäre für den Verstand nichts von Allem da, was er erreichen kann. Denn daß der Verstand zuerst die Zahl aus sich entfaltet und derselben bei Bildung seiner Muthmaßungen sich bedient, heißt nichts Anderes, als daß er sich seiner selbst bediene und in der natürlichen höchsten Aehnlichkeit mit sich alles sich denke, wie der unendliche Geist, Gott, in seinem gleichewigen Worte den Dingen das Sein mittheilt. Es kann auch nichts vor der Zahl sein. Denn alles, was aus der einfachsten Einheit heraustritt, ist in seiner Weise ein Zusammengesetztes, dieses aber ohne Zahl nicht denkbar, da Vielheit, Verschiedenheit und Verhältniß der Theile aus der Zahl stammt. Die Zahl selbst aber, die Allem vorangeht, ist nur aus sich selbst zusammengesetzt. So ist der Ternar aus sich selbst zusammengesetzt. Man darf sich nicht Dach, Wand, Fundament abgesondert vorstellen, wenn man die Form des Hauses sich denken will. Der Ternar ist daher eine Combination von Dreien. Ist also nicht die Zahl die höchste Aehnlichkeit des Geistes? Das Wesen der Zahl das Vorbild des Geistes? Die Zahl ist das erste concrete Abbild der Trinität in unserm Verstande. Durch Muthmaßung von der Verstandeszahl unsers Geistes auf die realen Zahlen des göttlichen Geistes übergehend, sagen wir, in dem Geiste des Schöpfers sei das erste Vorbild der Dinge die Zahl gewesen, wie das erste Vorbild der in Aehnlichkeit mit den Dingen von uns geschaffenen Begriffswelt die Zahl unsers Verstandes ist“ [2]). Wie das Zählen ein Entfalten der Einheit und wieder Zusammenfassen der Vielheit in die Einheit ist, so entfaltet auch der Verstand in der Mathematik, Geometrie 2c. die Grundformen seiner geistigen Anschauung, Punkt, Einheit 2c. und faßt sie wieder in eine Einheit zusammen; alles Denken ist eine einheitliche Gedankenbewegung [3]). Und wie der Verstand die Gegensätze unver-

1) de conject. I, 5—10.

2) de conject. I, 4.

3) In diesem Sinne dürften die Worte zu fassen sein de mente c. 6.

mittelt in sich faßt, ja ihre höhere Einheit nicht begreift, so beruht auch die Mathematik auf dem Princip der Unversöhnlichkeit der Gegensätze. Sie ist daher das eigentliche Gebiet der Verstandesthätigkeit [1]).

Die berühmtesten älteren Philosophen haben schwierige Untersuchungen nie anders als mittelst der Aehnlichkeiten, welche die Mathematik darbietet, angestellt. So lehrte Boëtius, Niemand könne es in den göttlichen Dingen zu einer Wissenschaft bringen, der keine Uebung in der Mathematik habe. Setzte nicht Pythagoras, der erste Philosoph dem Namen und der That nach, alle Untersuchung der Wahrheit in das Verständniß der Zahl? Ihm folgten die Platoniker und die ersten christlichen Philosophen so entschieden, daß unser Augustin und nach ihm Boëtius behaupteten, die Zahl sei im Geiste des Schöpfers das Urbild der zu erschaffenden Dinge gewesen. Wie konnte uns Aristoteles anders die Differenz der Arten lehren, als indem er sie mit den Zahlen verglichen hat? ... Hat nicht die Lehre der Epikuräer von den Atomen und vom leeren Raume, eine Ansicht, die Gott läugnet und alle Wahrheit aufhebt, nur durch den mathematischen Beweis der Pythagoräer und Peripatetiker ihre Widerlegung gefunden, indem sie zeigten, man könne nicht auf untheilbare und einfache Atome kommen, die Epikur als Princip annahm? Nach diesem Vorgange der Alten sagen wir, daß wir uns, da man nun einmal zum Göttlichen nur mittelst Symbolen gelangen kann, der mathematischen Zeichen wegen ihrer unzerstörlichen Gewißheit bedienen können" [2]).

Wie nun die Mathematik Cusa's philosophische Forschung förderte, so sollten hinwieder die obersten Principien der Philosophie befruchtend und vervollkommnend auf das Studium der Mathematik einwirken. Die Philosophie betrachtet die Gegensätze, ehe sie für die Verstandesreflexion als solche auseinander treten, in ihrer höhern Einheit, Coincidenz. Die Mathematik ist das Reich des Verstandes; gerade und krumme Linien erscheinen in ihr als unversöhnliche Gegensätze. Aber sollte es nicht möglich sein, auch für die Gegensätze der

---

S. 156: *Philosophus*. Numerum dicimus collectionem singularium; quomodo tunc ex mente tu dicis eum esse? *Idiota*. Illi modi dicendi debent ad intelligendi modum referri, quia non est aliud colligere, quam *unum et idem commune circa eadem multiplicare*.

1) de conject. II, c. 1. S. 93.

2) de docta ignorantia I, c. 11. 12.

Mathematik eine höhere ausgleichende Formel zu finden und rechnungsmäßig festzustellen? Diese schwierige Aufgabe hatte gerade um ihrer Schwierigkeit willen und wegen des Princips, um dessen Durchführung es sich handelte, für Cusa einen besondern Reiz; in vielfachen Versuchen mühte er sich ab, eine genaue Bestimmung des Verhältnisses von Kreis und Durchmesser, Sehne und Kreisbogen zu finden. Das ist die Tendenz der meisten mathematischen Schriften, die wir von ihm haben, der Schlüssel für ihr Verständniß und ihre Würdigung, wenn auch die Rechnung, wie Sachverständige sagen — hievon weiter unten — nicht immer eine richtige war und hinter dem angestrebten Ziele zurückblieb.

Die der Zeit nach erste Schrift führt den Titel: *de geometricis transmutationibus*. Sie ist, wie aus einer Schlußbemerkung in zwei Manuscripten derselben erhellt, den 12. Juli 1450 zu Rieti, einer Stadt im Kirchenstaat, beendigt worden [1]), also in jenem Jahre, das ihm nach Erlangung der Kardinalswürde, ehe er die Legation nach Deutschland antrat, größere Muße zu literarischen Arbeiten gewährte, die er auch, wie wir oben gesehen haben, zu philosophischen Ausarbeitungen verwendete. Sie ist wie noch einige der nachher zu erwähnenden Schriften dem „Physikus" in Florenz Paulus gewidmet, der ihm von den Jugendjahren an befreundet, in den mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien, wie es scheint, während seines Aufenthalts in Padua eben so als Führer zur Seite stand, wie Cardinal Julian Cäsarini in den philosophischen. Zur nähern Kenntniß dieses Verhältnisses und der Tendenz Cusa's bei Abfassung der Schrift setzen wir die Widmung an Paulus, die zugleich als Vorrede dient, hier bei.

Des Cardinals Nicolaus von Cusa Schrift über die geometrischen Transmutationen, gewidmet dem sehr werthen und sehr gelehrten Paulus, der Naturwissenschaft Kundigen zu Florenz [2]).

„So sehr auch die geistig so reich begabten Alten sich bemüheten, vieles Verborgene der Nachwelt zu erschließen, und so große Erfolge sie auch in den Wissenschaften errungen haben, so haben sie doch nicht alles Erstrebte erreicht. Der Lenker der Welt hat dieß weise so ge-

1) Cod. latin. 14213 S. 104 b. cod. latin. 18711 S. 249 b.

2) Die Worte: magistri dominici Physicum Florentinum scheinen mir keinen richtigen Sinn zuzulassen; ich vermuthe, daß statt magistri zu lesen ist: magisterii.

fügt, damit in uns die göttliche Kraft der Intelligenz nicht erschlaffe, sondern in um so stärkerem Antriebe sich dem noch verborgenen Wissenswerthen zuwende. Es treibt uns um so mächtiger zum Durchforschen des noch Dunkeln, damit auch die Befriedigung über die Energie des Geistes für uns um so süßer sei. Nun war für die mit geometrischen Studien Beschäftigten, so weit ich aus ihren zu meiner Kenntniß gelangten Schriften ersehe, ein großes Hinderniß, daß ihnen die Kenntniß der Gleichheit des Geraden und Krummen und demgemäß die Setzung des einen für das andere ganz und gar unbekannt geblieben ist. Nicht Wenige, ja beinahe Alle, die sich mit dieser Materie beschäftigten, kommen nach unzähligen Mühen schließlich zu der Ansicht, der Weg zur Erkenntniß dieses Gegenstandes sei uns ganz verschlossen, die Unmöglichkeit des Gelingens liege in der Natur der Sache, die eine Coincidenz solcher Gegensätze geradezu zurückweise. Ich bin der Ansicht, die Schwierigkeit liege vielmehr in dem unzulänglichen Anfassen der Sache, in dem Nachlassen des Eifers, in dem Mangel der größten Sammlung und Achtsamkeit des Geistes, den diese dunkle Materie erfordert, und suchte daher, nachdem mir einige Muße vergönnt war, einen neuen Weg zur Lösung der Aufgabe. Ich widmete mich dem Gegenstande wegen der höheren Ziele, die ich dabei im Auge hatte, mit dem größten Fleiße, bis ich das Ziel all meines Nachdenkens in der unten stehenden Formel erreichte. Weil ich aber in diesem wichtigen, bisher unbekannten Verfahren, von welchem nicht nur die Vollkommenheit in den geometrischen Transmutationen abhängt, sondern auch ein Vorbild zum Aufsteigen in höhere Wahrheiten gegeben ist, mich nicht auf mein unklares und geringes Talent allein verlassen wollte, so habe ich mir vorgenommen, das Gutachten eines hochverständigen und wahrheitsbegierigen Mannes nachzusuchen und das Ergebniß meiner Forschung einem bewährten Freunde vorzulegen, und ihn zu einem ganz unpartheiischen Urtheil zu veranlassen. Verschmähe nicht, lieber Freund! auch wenn dich wichtigere Studien in Anspruch nehmen, meine Schrift als unreif und nicht genügend ausgearbeitet! Scheinbar unbedeutend beim Lesen ist sie für das Verständniß sehr einleuchtend (lectu enim parva, intellectu vero facillima sunt). Je mehr du mich von den Jahren unserer Jugend und des angehenden Mannesalters an in herzlichster Weise durch ein enges Freundschaftsband an dich gefesselt hast, eine desto sorgfältigere

Feile laß der Schrift angedeihen und laß sie nicht anders als verbessert in die Oeffentlichkeit gelangen!

Nach unzähligen und stets ungenügenden Versuchen zum ersehnten Ziele zu gelangen, hat sich mir endlich im Hinblicke auf das Princip, das ich in der Schrift über die Wissenschaft des Nichtwissens aufgestellt habe, der rechte Weg geöffnet. Was ich suche, erfordert (exigit) außer dem sonst in der Geometrie bereits Bekannten die Umwandlung des Krummen in das Gerade und umgekehrt. Da zwischen beiden kein rationelles Verhältniß besteht, so muß das Geheimniß in einer gewissen Coincidenz der Extreme liegen. Da diese Coincidenz im (absolut) Größten liegt, wie anderswo gezeigt ist und das Größte der Kreis ist, den man nicht kennt, so ergibt sich, daß dieselbe im Kleinsten, dem Dreiecke, zu suchen ist" [1]).

Es handelt sich nicht bloß um die Verwandlung von krummen Linien in gerade, sondern auch von geraden Flächen in kreisförmige, von Säulen in Pyramiden ꝛc.

Dem Texte Cusa's sind je bei den einzelnen Abschnitten bei dieser und den im Folgenden zu erwähnenden Schriften in kleinerem Drucke ausführliche Erklärungen von anderer Hand [2]) beigefügt.

An diese Schrift reiht sich dem Inhalt und der Zeit nach, wie aus dem kurzen Vorworte, gleichfalls einer Widmung an Paulus, zu ersehen ist, die Schrift *de arithmeticis complementis* an. Das Vorwort sagt:

Bester Paulus! Wiewohl einige wenige Ergänzungen in Betreff der (den geometrischen analogen) arithmetischen Verhältnisse (pauca quaedam complementa de arithmeticis habitudinibus) Dir und allen Andern aus dem, was ich in der Abhandlung über die geometrischen Transmutationen entwickelt und deiner Verbesserung unterstellt habe, bekannt sein können, so habe ich mich doch unverweilt daran gemacht, sie hier beizufügen... Unbekannt war bisher das Verhältniß der Sehne zum Kreisbogen, in dessen Erkenntniß diese Er-

---

1) Opp. S. 939—940.

2) l. c. S. 940 zu obigen Worten der Vorrede: post innumeros paene modos sagt der Commentator: Multum hic testatur de Cusa se insudasse etc. Aehnlich S. 972: Et hoc est, quod de Cusa dicit. — Adhuc aliquo modo demonstrat, sic dicens etc. S. 1128: Postquam suo modo de Cusa monstravit etc.

gänzung besteht; kennt man dasselbe, so hat es keine Schwierigkeit mehr, alles arithmetisch zu berechnen (numerandi). (Es handelt sich hier, wie man sieht, um die s. g. ludolphische Zahl, π = 3,1415). Eifrige Forscher, deren erster Archimedes war, haben nachgewiesen, die Peripherie sei das Dreifache des Durchmessers, mit Hinzufügung der ersten $^{10}/_{70}$ des Durchmessers minus $^{10}/_{70}$ (additit plus decem septuagesimis primis ipsius diametri et minus decem septuagesimis) [1]) und haben gezeigt, daß die annähernde Berechnung immer präciser gemacht werden könne. Sie haben aber nicht gezeigt, wo die der Zahl unerreichbare Präcision verborgen liege. Denn wenn gleich die Seite nicht gezählt (berechnet) werden kann, wenn der Durchmesser eines Quadrats berechnet ist, so gelangt man doch zu einer Zahl, die uns, wenn wir ihre Wurzel berechnen könnten, auch die Zahl für die nicht zu zählende (berechnende) Seite geben würde. Ich habe nicht gefunden, daß die Alten dieses gewußt oder doch uns mitgetheilt haben" [2]).

Der Commentator sagt am Schlusse seiner Erläuterungen: „Hieraus erhellt, wie sehr sich diese Berechnung der Präcision nähert; wir haben bis jetzt von keiner präcisern gelesen", fügt aber bei: „es wird ihr freilich entgegengehalten, daß sie das Verhältniß der Peripherie zum Durchmesser als ein wirklich berechenbares (potestate commensurabilem) annimmt, das zweifelsohne unberechenbar ist" [3]).

An die erwähnten Schriften reihten sich in rascher Folge zwei andere an, deren Abfassungszeit in das an geistiger Productivität so reiche Jahr $14^{53}/_{54}$ fällt. Die erste handelt *de mathematicis complementis* und ist dem Papste Nicolaus V., dem gelehrten Gönner und Beförderer der Wissenschaften, gewidmet. Cusa redet ihn im Eingange also an:

„Heiliger Vater, Nicolaus der Fünfte! Die Macht Deines obersten Priesteramts ist so groß, daß es von Solchen, welche dasselbe genau betrachten, mit der Macht, welche das Runde zum Vierecke und dieses zu einem Runden macht, verglichen wird. Nicht nur hast Du den Primat der Schlüsselgewalt, die Macht der Wissenschaft und der obersten Hierarchie in der Kirche; Du giltst auch in der öffentlichen

---

1) Die richtige Uebersetzung dieser Stelle überlasse ich den Sachverständigen.

2) de arithmeticis complementis S. 991 f.

3) l. c. S. 1003.

Meinung bei Deinen glücklichen Geistesgaben und unvergleichlichem Wissen als der vollendete Lehrmeister alles Wissenswerthen. Als solcher hast Du auf das Splendideste mit großer Sorgfalt die Schriften aller Griechen und Lateiner, die sich auffinden ließen, zu unser Aller Kenntniß gelangen lassen, und dabei auch die Geometrie nicht vernachlässigt, die unsere Vorfahren mit Recht in hohen Ehren gehalten haben. Du hast mir jüngst die geometrischen Schriften des großen Archimedes, Dir in griechischer Sprache vorgelegt und durch deine Veranlassung in's Lateinische übersetzt, zugesendet. Sie erschienen mir so merkwürdig, daß ich den größten Fleiß auf ihr Studium verwendete. Die Frucht dieses Studiums war, daß ich denselben einige Ergänzung beifügte, die ich Deiner Heiligkeit vorzulegen mir vorgenommen habe. Ich halte Dich allein für würdig, daß durch Dich allgemein veröffentlicht werde, was der Welt bisher unbekannt geblieben ist. Nicht nur das dem Wissen Erreichbare, das sich immer mit der Quadratur des Zirkels beschäftigt hat, sondern auch die Ergänzung alles mathematischen Wissens zu seiner Vollkommenheit kann nach meiner Ansicht aus meiner Schrift gewonnen werden."

Nachdem Cusa nun gezeigt, daß der von Archimed eingeschlagene Weg nicht zur Lösung der Frage über Quadratur des Zirkels führen konnte, macht er sich trotz der vielen vergeblichen Versuche Anderer an die Aufgabe, „ob etwa diese Schwierigkeit vermittelst des Princips der Coincidenz, das sich auch in andern Wissenschaften als sehr einflußreich erwiesen hat, beseitigt werden könne"; die Schrift de mathematicis complementis soll theoretisch und practisch die Lösung geben [1]).

Die Zeit der Abfassung dieser und der sogleich zu erwähnenden Schrift erhellt aus einem Briefe des Kardinals an den Abt und die Brüder des Klosters in Tegernsee d. d. Brandzoll, Tag der Kreuzerhöhung, 14. Sept. 1443. Dort schreibt er u. A.: „Ich schrieb dieser Tage ein Buch *de mathematicis complementis* an unsern heiligen Vater, den Papst; es ist etwas ganz Rares (qui rarissimus est); denn alles bisher Unbekannte in der Mathematik wird hier offen dargelegt. Dieser Schrift fügte ich eine andere bei: *de theologicis complementis*, in welchem ich die mathematischen Figuren auf das theologisch Unendliche übergetragen habe" [2]).

1) de mathematicis complementis, S. 1004.

2) Cod. latin. 18711, S. 250 b.

Im ersten Capitel der Schrift: das theologische Complement, vorgebildet in den mathematischen Complementen (Complementum theologicum, figuratum in complementis mathematicis) sagt Cusa:

„Ich habe vor Kurzem eine Abhandlung über die mathematischen Ergänzungen vollendet und unserm hochwürdigsten und gelehrten Papste Nicolaus V. gewidmet. Es schien mir aber nicht geziemend, daß dieses Werk veröffentlicht werde, als stünde es mir zu, über Mathematisches in meinem Stande und Alter an das Oberhaupt der Kirche zu schreiben, wenn ich nicht über den Nutzen der Schrift durch Uebertragung der mathematischen Figuren auf das theologische Gebiet Einiges beifügte. Dieß will ich nun versuchen, auf daß wir, so weit Gott die Gnade dazu gibt, mit dem Auge des Geistes erkennen, wie im Spiegel der Mathematik die Wahrheit, die im ganzen Bereiche des Wissens gesucht wird, nicht etwa nur in entfernter Aehnlichkeit, sondern in hellglänzender Nähe wiederscheint. Die Schrift muß, wenn sie verstanden werden will, im engsten Anschluß an die vorige aufgefaßt werden, da das theologische Complement aus dem mathematischen entwickelt wird. Wer sie mit Nutzen lesen will, muß mehr auf den Sinn als die Worte Acht haben. Das Theologische läßt sich besser mit dem Auge des Geistes schauen, als mit Worten ausdrücken."

In der Schrift de docta ignorantia haben wir mehrfach Gelegenheit gehabt, die Benützung der geometrischen Figuren zur Erkenntniß der Eigenschaften Gottes ꝛc. zu beobachten. Wir beschränken uns daher hier nur auf Auszüge aus einzelnen Capiteln, um das Verfahren Cusa's in seinem Philosophiren über Geometrie, was man auch eine Metaphysik der Geometrie nennen könnte, zu zeigen.

Der Kreis, der mit dem Polygon verglichen, keinen Winkel hat, begreift alle möglichen Polygone in sich. Da er aber ein endlicher ist, der ein Mehr oder Weniger zuläßt, so begreift er die Polygone nicht so in sich, wie die Allmacht alles Begrenzbare. Von dieser Erwägung erhebt sich der Geist zu den theologischen Figuren und betrachtet die unendliche Kraft des Urprinzips, die alle Formen der Dinge in ihrer Idee in sich faßt, durch welche sie das sind, was sie sind, gleichwie der concrete Kreis, das Dreieck ꝛc. dieses nur sind als Abbilder des mathematischen (Gedanken-) Bildes des Mathematikers. Wenn daher der Schöpfer schafft, so wirkt er, indem er auf sich selbst reflectirt. Als die absolute Unendlichkeit ist er die absolute

Gleichheit alles Seins, in ihm ist Alles nicht different, sondern identisch. (5. Kap.)

Wie kommt der Kreis zu Stande? Zuerst ist das Centrum, ein Punkt. Der vervielfältigte Punkt gibt eine gerade Linie. Diese um das Centrum herumgeführt, gibt den Kreis. Dieses auf das Unendliche übertragen, ist im unendlichen Kreise nicht der Punkt vor der Linie, diese nicht vor der Peripherie, eben weil hier das Gebiet des Unendlichen ist. Es ist also hier nur die Ewigkeit. Das ewige Centrum erzeugt also aus sich, aus seiner Kraft die (gezeugte) consubstantiale Linie, und Centrum und Linie bringen die (ewige) Peripherie als ihre Verbindung hervor. So erweist sich das Centrum als von unendlicher Fruchtbarkeit. (6. Kap.)

Da im Kreise Centrum und Peripherie, Princip und Ende coincidiren, so ist er das vollkommenste Abbild der Unendlichkeit, in der gleichfalls Anfang und Ende Eines sind. Daher erfreut sich der Geist an der Form des Kreises; sie erscheint uns schön und vollkommen wegen ihrer Einheit, Gleichheit und Einfachheit. Beachte nun, wie viel größer die Freude an dem Urbild des Kreises sein muß, an dem unendlichen Bildungsprincip (forma) und seiner Schönheit, auf die allein das Absehen des Geistes gerichtet ist (wie der Geometer auf den idealen Kreis hinsieht, wenn er einen concreten zeichnet)! Eine Creatur macht vielleicht auf den Menschen Eindruck, aber er beachtet nicht, daß er (unbewußt) dabei auf den Schöpfer hinsieht, der seine Liebe und Freude ist. Darauf sei also alle Aufmerksamkeit bei der Gotteserkenntniß gerichtet, daß wir beachten, auf was unser Geist (in angeborner Weise) hinsieht bei seinem Lieben und sich Freuen. Er wende sich zur Voraussetzung desselben hin, wo er unaussprechliche Süßigkeit der Liebe finden wird.

Wenn ein Kreis sich auf einer geraden Linie bewegt, so berührt er diese nur in einem Punkte, denn die Peripherie ist überall gleichweit vom Centrum entfernt und die den Kreis berührende gerade Linie berührt ihn nur in einem Punkte. Daraus ergibt sich, daß die Zeit, die gleichsam eine kreisförmige Bewegung ist, eine dem Kreise ähnliche Gestalt hat. Sie entsteht aus der kreisförmigen Bewegung des Himmels; denn sie ist das Maß der Bewegung. Wenn also die Zeit, das Bild der Ewigkeit, sich in sich zurückbewegt (revolvitur), so geschieht dieß so, wie sich ein Kreis auf der unendlichen geraden Linie bewegen würde (eo modo, quo revolveretur circulus super linea

recta infinita). Denn die Zeit hat kein Bestehen in sich; sie besteht in der Umwälzung um die unendliche gerade Linie oder Ewigkeit. Da dieß von jedem Kreise, er sei groß oder klein, gilt, daß er nämlich nur besteht in dem Contacte eines Punktes (in contactu punctali) mit der geraden oder unendlichen Linie, so kann jede Creatur, die unter dem Gesichtspunkte der Zeit betrachtet wird, in ihrer Dauer mit einem sich bewegenden großen oder kleinen Kreise verglichen werden. Keine Zeitdauer, sie sei lang oder kurz, hat von der Ewigkeit mehr, als die andere; denn in dem einzigen Jetzt der Ewigkeit haben alle Kreise ihr Bestehen und ihre Bewegung. Beachte daher, daß die Ewigkeit der Bestand (subsistentia) der Zeit, das Maß aller Dauer ist, obwohl sie einfach, untheilbar, an die Zeit nicht mittheilbar ist. Du siehst nun auch, es sei unmöglich, daß die Zeit ewig ist, wiewohl es wegen der Coincidenz von Anfang und Ende scheint, daß die kreisförmigen Bewegungen keinen Anfang gehabt haben. Denn es ist unmöglich, daß die Kreisbewegung, die krumm und gebogen (reflexus) ist, durch sich sei; sie ist aus dem Schöpfer, dem unendlich Geraden, der Ewigkeit [1]). Das Krumme (die Creatur) hat zu seiner Voraussetzung seinen Schöpfer; als Abfall von diesem wird es das Krumme genannt. Unwahr ist daher, daß es eine präcise kreisförmige Bewegung gibt (wie ich schon in der „docta ignorantia“ angedeutet habe), oder daß schon unzählige kreisförmige Bewegungen der Sonne vor sich gegangen seien. Unendlichkeit kann der Zahl der kreisförmigen Bewegungen unmöglich zukommen. Können wir nämlich zehn, hundert, tausend, ja alle schon vergangenen Bewegungen zählen, und es wollte jemand sagen, es seien nicht alle zählbar, aber schon unzählige dagewesen, und beifügen, im nächsten Jahre werde noch eine sein, so gäbe es unzählige und noch eine, was undenkbar ist. Ist es wahr, daß das Ende der Sonnenbewegungen am 11. März sein wird, so ist es auch wahr, daß sie einen Anfang hatten, somit nicht unendlich waren. Unendlichkeit kann derjenigen Bewegung nicht zukommen, deren Maß die Zeit ist, sondern nur derjenigen, deren Maß die Ewigkeit ist, wie die ewige Zeugung (des Sohnes) und das ewige Hervorgehen (des hl. Geistes). (8. Kap.)

1) vgl. aus dem 7. Kap.: Das Krumme hat zu seinem Vorbilde das Gerade. Wer eine krumme Linie zeichnen will, schaut in seinem Geiste auf die gerade und macht jene durch Umbiegung gleichsam zum Abfall von dieser (et cadere facit eam ab illa reflexe).

Der Raum (capacitas) innerhalb eines isoperimetrischen Kreises übertrifft den Raum jedes möglichen Polygons, faßt allen Raum in sich und ist die actuelle Räumlichkeit alles möglichen Räumlichen. Denkt man sich einen Kreis, dessen Peripherie dem Polygon gleich ist, so hat jener deßhalb doch nicht gleichen Raum, sondern immer einen größern und verläßt seine Vollkommenheit nicht, wenn er auch von gleicher Peripherie ist. Daraus kannst du erschließen, wie der Schöpfer, obwohl er die höchste Gleichheit ist und das vollkommene Maß aller Dinge, doch nie aufhört, von unendlicher Wirksamkeit (infiniti vigoris) zu sein. Das vollendete Insichfassen von Allem (perfectio et complicatio) ist um so größer, je geeinter und einfacher die Form ist. Und das gilt von dem Kreise. Was nun das gestaltende Princip von allen andern gestaltenden Principien ist, muß nothwendig von unendlicher Kraft und Wirksamkeit sein.

Beachte, wie aus dem Punkte die endliche gerade Linie, aus dieser die verschiedenen Polygone und zuletzt der Kreis entsteht. Den kleinsten Raum hat das Dreieck, den größten der Kreis. Nimmt man nun die geometrische Figur als Bild des gestaltenden Princips, so hat jedes Wesen sein eigenthümliches gestaltendes Princip; das ist seine Zahl. Wie aber diese aus der Einheit entsteht, so auch jedes besondere Bildungsprincip aus der absoluten Einheit. Und wie die Zahl aus dem Geiste stammt (die Thiere zählen nicht), so auch jedes besondere Bildungsprincip aus dem absoluten Geiste. Jedes ist somit das Bild eines Gedankens der höchsten Wirksamkeit.

Der Schöpfer scheint demnach Zweierlei geschaffen (fecisse) zu haben: den Punkt, das Nächste am Nichts; denn zwischen dem (mathematischen) Punkte und dem Nichts liegt nichts in der Mitte. Punkt und Punkt addirt ist eben so viel als Nichts zu Nichts addirt. Zweitens: das Eine, das Nächste an ihm (Gott). Beides hat er geeint zu Einem Punkte. Dieser Eine Punkt war der Inbegriff (complicatio) des Universums. Die Kreisform als die vollkommenste entspricht den vollkommensten Creaturen, den obersten Geistern. Da der Geist Selbstbewußtsein hat, so dehnt er sich zu immer vollkommener Gestaltung (Trigon, Tetragon 2c.) aus; doch vermag er sich zur vollen Kreisform aus seiner eigenen Kraft, die immer nur eine winkelförmige Räumlichkeit ist, nicht zu erheben. Allein durch die Gnade des Schöpfers wird er aus dieser in die Kreisform erhoben (rapitur), wie die Schüler aus dem partikularen Wissen zum universellen. (9. Kap.)

Wir kehren zu den eigentlichen mathematischen Schriften zurück und reihen an dieselben die Abhandlungen, welche sich auf die Quadratur des Zirkels beziehen. Dahin gehört:

a) Die Abhandlung *de una recti curvique mensura,* [1])

b) *de quadratura circuli,* [2]) an die sich

c) *de sinibus et chordis* als Folgerung anschließt, [3])

d) der Dialog *de quadratura circuli* zwischen dem Cardinal und seinem Freunde Paulus in Florenz. [4])

---

1) S. 1101—1106. Ueber die Zeit ihrer Abfassung fehlt es an Anhaltspunkten.

2) S. 1091—1094. In den Eingangsworten zu der Abhandlung: „Wiewohl mich tiefere Speculation und Geschäfte für das öffentliche Wohl schon längst vom Studium der Geometrie abgehalten haben, so hat sich doch unter die unzähligen ernsten Beschäftigungen, welche die apostolische Legation mit sich bringt, die Erörterung über die bisher nicht gefundene, aber wohl zu findende Quadratur des Zirkels zur wohlthätigen Abwechslung in die Gespräche mit Unterrichteten eingemischt. Neulich habe ich während des Reitens die Sache wieder durchdacht, und schreibe nun das Ergebniß meines Nachdenkens nieder" —, gestattet die Erwähnung der so sehr in Anspruch nehmenden Legation auf keine andere eine bessere Anwendung, als auf die deutsche, in den Jahren 1451 und 1452; der Sachverständige, mit dem er sich zu besprechen Gelegenheit hatte, ist wohl kein Anderer, als Peurbach, der sich um jene Zeit in Wien, welches der Cardinal im März 1451 passirte, (das kirchliche Wirken rc. S. 161) aufhielt und sich, wie wir sehen werden, der fortwährenden Gunst des Cardinals erfreute. Nur die Worte: „es hat mich vom Studium der Geometrie schon längst tiefere Speculation rc. abgehalten", machen Schwierigkeit, da ja die Schrift: de transmutationibus geometricis, wie wir oben gesehen haben, erst das Jahr vorher, 1450, abgefaßt ist; es müßte nur unter studium geometricum das anhaltende, zusammenhängende Studium in den frühern Jahren noch vor Abfassung der philosophischen Schriften zu verstehen sein. Vor das Jahr 1451 fällt die Abfassungszeit unserer Schrift keinenfalls.

3) S. 1095.

4) Als Abfassungszeit dieses Dialogs ist am Schlusse angegeben: finis Brixinae 1547. Wir werden nicht irren, wenn wir die zwei innern Ziffern der angegebenen Jahreszahl als durch einen Druckfehler versetzt annehmen, so daß 1457 zu lesen ist. Dieß paßt wenigstens zu einer Bemerkung im Eingange, welcher die Schrift de mathematicis complementis als eine sehr dunkle bezeichnet, die Paulus zu der Bitte veranlaßt, ihm wo möglich einen andern mehr sichern (certior) Weg zur Aufforderung der Quadratur des Zirkels anzugeben. Der vorhin erwähnten Schrift über die Quadratur des Zirkels geschieht hier keine Erwähnung.

Die letzte mathematische Schrift scheint: *de mathematica perfectione* zu sein; sie ist dem Cardinal Antonius, tit. S. Chysogoni gewidmet. [1])

Unfähig, über diese mathematischen Leistungen Cusa's ein sachgemäßes Urtheil zu fällen, benützen wir hiezu Kästner's Geschichte der Mathematik. [2]) Es gereicht Cusa schon zur Ehre, daß Kästner, obwohl er sein Werk erst mit dem sechszehnten Jahrhunderte beginnen läßt, doch auch die mathematischen Schriften unsers Gelehrten bespricht. In einigen kritischen Bemerkungen zu: de mathematicis complementis anerkennt er das Verfahren desselben als theoretisch richtig und sinnreich, findet aber nicht, daß Cusa erreicht habe, was den Alten nicht gelungen war, und zu sehr von seinen Erfindungen eingenommen sei, wenn er sagt, „sie verdienen, daß sie durch Deine bewunderungswürdige Macht, heiligster Vater! . . . zur allgemeinen Kenntniß gebracht werden.“ [3]) Kästner fügt jedoch bei: „Für die Zeiten, in denen der Cardinal lebte, zeigt es außerordentlichen Geist und Eifer an, zu bemerken, was zu entdecken war und sich demnach zu bestreben, wenn auch das Bestreben nicht gelang. Vergleichungen zwischen seinen ersten und zweiten Linien und Seiten isoperimetrischer Vielecke lassen sich jetzt durch Formeln der analytischen Trigonometrie geben; er konnte sie schwerlich genau für jedes einzelne Vieleck nur durch gemeine Rechnung darstellen; ich vermuthe, er hat selbst beim Dreiecke und Quadrate erste und zweite Linie nur durch Quadrate bestimmt, wie er denn Alles auf Zeichnung bringt, und wenn er seine Sätze mit Zahlen erläutern will, gar nicht bekümmert ist, richtige oder der Richtigkeit nahe kommende zu haben, sondern sie nur als Exempel braucht. Unter

---

1) S. 1110—1154. S. 1135 werden einige Ergebnisse von Cusa's mathematischen Forschungen zusammengestellt, unter Andern: 19. Scientia chordarum nunc exstat perfecte adinventa. 20. Scientia quadraturae circuli suum finem sortita existit. Hienach ist die Abfassung obiger Abhandlungen dieser Schrift vorangegangen. Im Eingange sagt Cusa: Quoniam me *a palatio pes morbidus* excusavit, biduo domi sedens, *mathematicam perfectionem*, quam mitto, *conscripsi*. Unter diesem Palatium kann nicht sein bischöfliches Palais in Brixen, sondern nur die römische Curie gemeint sein, an der er sich erst seit Mai 1460 ständig aufhielt.

2) A. G. Kästner, Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften &c. Göttingen 1796. I. Band.

3) de mathem. complementis, S. 1027, vgl. die Widmung an Nicolaus V. in der Vorrede.

denen, die sich mit Kreismessung beschäftigt haben, weiß ich sonst Keinen, der eine gegebene gerade Linie dem Umkreise gleich angenommen und dazu den Halbmesser gesucht hätte. Ihn führten darauf isoperimetrische Vielecke." [1])

Aus der Schrift: *de mathematica perfectione* referirt Kästner Einiges mit kritischen Bemerkungen und fährt dann fort: „Der Schluß des Buches ist: Simili modo in aliis curvis superficiebus ad *minima respiciando* habitudines elice; et quidquid scibile est humanitus in mathematicis, mea sententia hac via requiritur. Das klingt wie eine Empfehlung der Analysis des Unendlichen. So könnte man den Cardinal etwas sagen lassen, daran er nicht gedacht hat; [aber eben so gut auch etwas, was zeigt, daß er auf dem Wege zur Analysis des Unendlichen war]. In der That betrachtete er verschwindende Größen, nur wußte er nicht, wie diese Betrachtung zu gebrauchen sei." [2])

Am Schlusse des Dialogs über die Quadratur des Zirkels setzte Cusa die Worte bei:

„Man sende dieses unserm gelehrten, treuen und lieben Meister Georg Peurbach, Astronomen." [3]) Dieß leitet uns auf eine engere literarische Beziehung unsers Gelehrten zu diesem berühmten Astronomen; und in der That finden wir, daß der junge strebsame Peurbach und dessen Schüler Regiomontan an dem Cardinal den wärmsten Freund und edelmüthigsten Genossen und Protector ihrer Studien gefunden hatten.

Georg Peurbach wurde geboren den 30. Mai 1423 zu Peurbach, einem Städtchen an der östreichisch-bairischen Grenze, wovon er auch seinen Namen erhielt. Von Jugend an zeigte er Vorliebe für die Mathematik, obwohl er auch in andern Studien, z. B. in der Theologie, gute Fortschritte machte. Zu seiner weitern Ausbildung machte er Reisen durch Deutschland, Frankreich und Italien, wo er überall die berühmtesten Gelehrten seines Faches aufsuchte und ihre hohe Achtung sich erwarb. Als seine vorzüglichsten Gönner rühmte er unsern gelehrten Cardinal und den Astronomen Johann Blanchinus von Bologna. Cusa gab nicht allein, während er päpstlicher Legat in Deutschland war (s. oben), unserm Peurbach viele Beweise von Werthschätzung und

1) l. c. S. 409.

2) Kästner, l. c. S. 416.

3) opp. S. 1100.

Wohlwollen, sondern nahm ihn auch, als er auf seinen größern Reisen auch nach Rom kam, [1]) auf's Freundlichste in seine Wohnung auf und suchte ihn zu überreden, daß er da bliebe. Es fiel ihm überaus schwer, den talentvollen Deutschen wieder aus der Gewohnheit des täglichen Umgangs zu entlassen. Peurbach's tractatus super propositiones Ptolemaei *de sinibus et chordis* [2]) traf mit den gleichen Studien (s. oben) des Cardinals zusammen und erhielt durch die letztern wahrscheinlich Anregung und Richtung. [3]) In Ferrara, wo Blanchin lebte, in Bologna und Padua hielt er einige Zeit astronomische Vorlesungen. Später erhielt er die Professur der Mathematik in Wien. Sein Hauptwerk ist die Verbesserung der corrupten lateinischen Bearbeitung der *μεγάλη σύνταξις* des Ptolemäus, welche im Mittelalter unter dem Namen Almagest die Grundlage der wissenschaftlichen Astronomie bildete. Sein fähigster Schüler in Wien (seit 1452) war Johann Regiomontan, [4]) den er mit der Liebe eines Vaters in die Elemente der Astronomie einweihte, hoffend, daß seine Arbeiten durch ihn dereinst ihre Weiterbildung erhalten werden. Peurbach hatte seine Bearbeitung des Ptolemäus bis zum sechsten Buche einschließlich vollendet, und stand im Begriffe, mit seinem Schüler und Mitarbeiter Regiomontan auf Anrathen und mit Unterstützung des berühmten Cardinals Bessarion, der damals päpstlicher Gesandter zu Wien war, nach Italien zu reisen, um dort erst griechisch zu lernen, ehe er weiter arbeitete. Gewiß trieb ihn auch die Sehnsucht, mit seinem Freunde und Gönner, dem Cardinal Cusa wieder in nähere Verbindung zu treten. Allein die Vorsehung hatte es anders beschlossen. Er verfiel in eine schwere Krankheit. Das Herannahen des Todes fühlend, empfahl er dem ihn in den

---

1) Es muß dieser Aufenthalt in das Jahr 1450 fallen, während welchem sich Cusa in Rom aufhielt; in die Zeit des spätern ständigen Aufenthalts Cusa's vom Mai 1460 an kann die Anwesenheit Peurbach's nicht fallen, da er mit den Vorbereitungen zu einer gelehrten Reise nach Italien begriffen, den 8. April 1461 starb.

2) Kästner, l. c. I. Band, S. 540 ff.

3) Dr. Schubert: Peurbach und Regiomontan ꝛc. Erlangen 1828. v. Chautz, Versuch einer Geschichte der östreich. Gelehrten; beide Schriften bei Düx, der deutsche Cardinal Nicolaus v. Cusa, II. Bd, S. 440.

4) Eines der Werke Regiomontan's hat den Titel: Johannis de Regiomonte, germani, nationis francicae, mathemat. disciplinarum principis, de quadratura circuli dialogus. Er scheint also aus Königsberg gebürtig zu sein, das aber nicht an der Ostsee, sondern im Fränkischen zu suchen wäre.

Armen haltenden Regiomontan die Vollendung seines Werkes. Regiomontan schreibt: „Als ich den Dahinscheidenden in meinen Armen hielt, waren dieß seine letzten Worte: „„Wenn bei dir das Andenken deines Lehrers etwas vermag, so vollende das Werk über Ptolemäus, das ich unvollendet zurücklasse; dieses vermache ich dir. Deine Treue wird mir gewähren, daß ich nach meinem Tode mit dem bessern Theile meines Selbst fortlebend, den Wünschen unsers besten und würdigsten Cardinals Genüge leiste."" Regiomontan hat dem scheidenden Lehrer die Erfüllung seines Wunsches versprochen und er hat Wort gehalten.[1]) Peurbach starb den 8. April 1461, 37 Jahre alt.

Alex. v. Humboldt sagt im Kosmos: „So wie Georg Peurbach und Regiomontanus (Johann Müller aus Königsberg in Franken) wohlthätig einwirken auf Kopernikus (geb. 1472, † 1543) und seine Schüler Rhäticus, Reinhold und Möstlin, so wirkten diese, wenn gleich der Zeit nach getrennter, auf die Arbeiten von Kepler, Galilei und Newton. Dieß ist die ideale Verkettung zwischen dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert; und man kann die erweiterte astronomische Weltansicht in diesem nicht schildern, ohne die Anregungen zu berühren, welche aus jenen überströmen."[2]) Nach dem oben Gezeigten ist Cusa an die Spitze der Reihe jener Astronomen zu stellen, welche den großen Umschwung in der Lehre von der Bewegung der Himmelskörper und den Gesetzen dieser Bewegung herbeigeführt haben. In einer Anmerkung zu II. Bd. VII. S. 349 bemerkt Humboldt: „Ideler fragt (Wolf's und Buttmann's Museum der Alterthumswissenschaft Bd. II. 1808. S. 452), ob Kopernikus die Schrift de docta ignorantia des Nicolaus von Cusa gekannt habe. Die erste Pariser Ausgabe der Werke ist allerdings

1) Encyclopädie von Ersch und Gruber, unter dem Artikel: Peurbach. Düx, l. c. S. 441. 442. — Regiomontan hat sich viel mit Cusa's Schriften über die Quadratur des Zirkels beschäftigt und eine leichtere und einfachere Lösung versucht. Auch er trat mit Paulus, Physiker in Florenz, hierüber in literarischen Verkehr. Ein Dialog über die Quadratur des Zirkels mit Rücksicht auf den gleichen Dialog Cusa's, aus dem Jahr 1464 (Venetiis, 29. Juni — sechs Wochen vor dem Tode des Cardinals) hat in griechischer Sprache die Vorbemerkung: *Νικόλεως ὁ Κουσαῖος τὸν κύκλον τετραγονίζειν βουλόμενος ἄνευ εὐθείας ἴσης τῇ τοῦ κύκλου περιφερείᾳ τοιοῦτο κατασκευάζει διάγραμμα. ἔχει δὲ αὕτη μέθοδος οὐδὲ ῥαδίαν οὔτε φανερὰν ἀπόδειξιν, διόπερ τῶν ἀριθμῶν ἀκολουθίᾳ πειράσομαι τοῦτο τὸ πράγμα.* Kästner, l. c. I., 572 ff.

2) A. v. Humboldt's Kosmos. II. Bd.: VII., S. 345.

von 1514, und der Ausdruck: jam nobis manifestum est, terram in veritate moveri hätte aus dem Munde eines platonisirenden Cardinals auf den Domherrn von Frauenburg einigen Eindruck machen sollen (Whewell, Philosophie of the inductive Sciences Vol. II, p. 343); aber ein Bruchstück von Cusa's Hand,[1] das durch Clemens ganz neuerlich 1843 in der Bibliothek des Hospitals zu Cues aufgefunden worden ist, beweist genugsam, so wie auch die Schrift de venatione sapientiae c. 28,[2] daß Cusa sich die Erde nicht um die Sonne, sondern mit dieser zugleich, aber langsamer, um die immer wechselnden Pole der Welt bewegt dachte." Wir verweisen hinsichtlich der astronomischen Kenntnisse unsers Gelehrten auf die oben aus „de docta ignorantia" II., c. 11 und 12 mitgetheilten neuen Ansichten desselben über die Bewegung der Erde; sodann auf die zwei unten zu erwähnenden Abhandlungen über die Verbesserung des Kalenders und die Correctur der Zeittafeln Alfons; endlich auf die zwei astronomischen Tabellen (am Schlusse der Gesammtausgabe seiner Werke), die eine mit der Aufschrift: Stellae inerrantes et Cardinalis Cusani, Niceni et Alliacensis (Pater d'Ailly) observationibus supputatae, die andere mit der Aufschrift: Catalogus stellarum fixarum ex Cardinalium Cusani, Niceni et Alliacensis observationibus. Die Ansicht Cusa's über die Beschaffenheit des Sonnenkörpers als einer erdhaften dunkeln Masse, mit leuchtenden Gasen umgeben, hat in neuerer Zeit durch die Beobachtung der Sonnenflecke ihre Bestätigung gefunden. Nachdem Humboldt die Geschichte dieser Beobachtungen dargestellt, schließt er mit der Bemerkung: „Phantasieen über die mehrfachen Luft-, Wolken- und Lichthüllen, welche den (schwarzen) erdhaften Kern der Sonne umgeben, finden sich schon in den Schriften des Cardinals Nicolaus von Cusa aus der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts." [3]) Daß aber diese Luft-, Wolken- und Lichthüllen nicht pure Phantasieen seien, hat Arogo in einem Vortrage, den er im Jahre 1845 in der Sternwarte zu Paris hielt, ausgeführt. Nach ihm geht aus der Beobachtung der Sonnen-

---

1) Wir haben dasselbe oben S. 119 mitgetheilt.

2) Es ist die Stelle gemeint: (Deus) determinavit speciem, orbem seu locum singulis; posuit terram in medio, quam gravem esse *et ad centrum mundi moveri determinavit*, ut sic semper in medio subsisteret et neque sursum neque lateraliter declinaret.

3) Kosmos, l. c. S. 362.

flecken, des Halbschattens und des Lichtkreises der Sonne mit Hilfe der aus der Physik, namentlich von der Polarisation des Lichts hergenommenen Beweise hervor, daß der Sonnenkörper aus einem schwarzen, erdhaften Kerne bestehe, um den zunächst eine Atmosphäre lagere und dann eine gasartige oder feurige Hülle gezogen sei, die uns Licht und Wärme spende. [1])

Wir schließen diese Notizen über die astronomischen Studien Cusa's mit einer Stelle, die ganz geeignet ist, uns den rein objectiven Standpunkt der Betrachtung — eine Frucht der philosophischen Bildung —, den er bei der Betrachtung des Weltbaues einnahm und der ihn zu so erheblichen Resultaten führte, erkennen zu lassen. „Jeder Stern, sagt er, unterscheidet sich von jedem durch Licht, natürliche Beschaffenheit und Einwirkung, wie auch jeder Stern dem andern Licht und Einwirkung mittheilt, nicht absichtlich (ex intentione); denn alle Sterne haben nur Bewegung und Glanz, um auf die beste Weise zu sein, woraus als Folge das Particiviren entsteht, wie das Licht seiner Natur nach leuchtet, nicht damit ich sehe, sondern das Participiren an demselben ist Folge, indem ich das Licht zum Zweck des Sehens benütze. Der gütige Gott hat Alles so erschaffen, daß jedes Wesen, indem es sein Sein wie einen göttlichen Beruf zu erhalten strebt, dieses in Gemeinschaft mit den übrigen vollzieht. Wie der Fuß nicht sich allein, sondern auch dem Auge, den Händen, dem Leibe, ja dem ganzen Menschen dadurch dient, daß er nur zum Gehen gebildet ist, so gilt das Gleiche von den Theilen der Welt. [2])

In diesem Abschnitte mag die Erwähnung einiger andrer Schriften Cusa's ihre Stelle finden, die mehr oder weniger zu den mathematischen zu zählen sind.

Obenan steht diejenige, welche in dem Cyclus philosophischer Schriften, die den gemeinsamen Namen: Idiota tragen, als die vierte und letzte aufgenommen ist.

Sie hat den speciellen Titel: *de staticis experimentis* und hat wie die übrigen drei Bücher „vom Idioten“ die Form des Dialogs (Auctor,

1) Clemens, l. c. S. 101.
2) de d. ignor. II., 12.

Idiote, Orator, unter welchem der Idiote die Person des Verfassers vertritt). Schon die Identität der Redenden mit denen der andern Dialoge des Idioten, die Voraussetzung derselben Situation läßt auf das Jahr 1450 als Zeit der Abfassung schließen. Diese Vermuthung findet ihre volle Bestätigung in einer Notiz am Schlusse einer der Handschriften dieses Dialogs. Diese sagt:

Anno Domini 1450, die 14. Septembris Fabriani complevi *de staticis experimentis* Nicolaus Cardinalis S. Petri ad Vincula, Episcopus brixinensis. 1)

Das Gespräch, vielleicht veranlaßt durch einen Besuch des Freundes Paulus aus dem nicht sehr fernen Florenz während der Villegiatur des Cardinals in Fabriano, verbreitet sich über den Gedanken, daß das Wägen des Gewichts der Körper einen sicherern Maßstab zur Erkenntniß ihrer Beschaffenheit gebe, als ihre äußerlich wahrnehmbaren Eigenschaften. „Gott hat Alles nach Zahl, Gewicht und Maß erschaffen.“ Die Medizin würde an dem Gewicht des Urins, der wieder nach Alter, Geschlecht, Gesundheit, Krankheit 2c. differirt, sicherere Anhaltspunkte haben, als an der bloßen Farbe desselben; an dem Gewichte der Pflanzen bessere, als an dem bloßen Geschmacke derselben. Nach den Aufzeichnungen der Wägungen würde der Arzt die zu gebende Dosis richtiger zu bestimmen im Stande sein. Läßt man aus einer Wasseruhr mit enger Oeffnung in ein Gefäß so lange Wasser fließen, bis der Puls eines gesunden Jünglings und wieder, bis der eines kranken Jünglings hundertmal geschlagen hat, so gelangt man aus der Differenz der Wassermengen und ihrer Gewichte näher auf die Natur der Krankheit, als durch bloßes Fühlen des Pulses und die Farbe des Urins. Eben so könnte man mit der Zahl der Athmungen bei verschiedenen Altersstufen, mit den Paroxismen von Frost und Hitze beim Fieber verfahren. Es müßten sich die Gewichtsmessungen auf alle Dinge, z. B. den Menschen im Verhältniß zum Thiere 2c. erstrecken. Zu diesem Ende würde ein Mensch auf eine Wage gestellt und in die andere Wagschale das entsprechende Gewicht gelegt. Dann würde der Mensch in's Wasser gesenkt und in die andere außerhalb des Wassers gelassene Wagschale wieder das jetzt erforderliche Gewicht gelegt. Bei dem Thiere wird eben so verfahren, und die Differenz der Gewichte sowohl in als außerhalb des Wassers notirt.

---

1) Cod. latin. monac. 14213.

Cusa dehnt die Wägungen auch auf Holz, Metall, Magnete, Edelsteine (zur Entdeckung chemisch nachgemachter Edelsteine) ꝛc. aus. Wenn man 100 Pfund Erde in einen Topf thut, in die Erde Pflanzensamen bringt, den man zuvor gewogen hat, dann das aus demselben Gewachsene und die Erde wieder wägt, so wird man finden, daß letztere wenig Gewicht verloren hat, folglich die Gewächse ihr Gewicht meist vom Wasser bekommen. Wägt man die Asche der Gewächse, so findet man, wie viel Gewicht das Wasser beigetragen hat. Auch durch Abwägen von Oelen, Salzen ꝛc. ließe sich Vieles erforschen. Auch das Gewicht der ganzen Erdkugel läßt sich aus dem Gewichte eines Cubikzolls berechnen, weil man Umfang und Durchmesser der Erde kennt. Wie wägt man die Luft? Man lege auf die eine Seite einer Wage eine große Schale mit trockner, zusammengedrückter Wolle, auf die andere Seite das entsprechende Gewicht. Die Luft muß eine temperirte sein. Man wird finden, daß das Gewicht der Wolle zu- oder abnimmt, je nachdem die Luft feuchter oder trockner wird. Aus dem Wägen von 1000 Körnern Waizen oder Gerste aus gleich fruchtbaren Aeckern, aber verschiedenen Himmelsstrichen lassen sich Schlüsse ziehen über die größere oder geringere Einwirkung der Sonne; eben so auch über den Einfluß von Gebirgen und Thälern in der gleichen Zone. Wenn man von einem hohen Thurm einen Stein fallen läßt, und das Quantum Wasser wägt, das während des Fallens aus einem engen Loche fließt und das Gleiche mit einem Stücke Holz von gleicher Größe vornimmt, so könnte man aus der Verschiedenheit der Gewichte von Stein und Holz, verglichen mit dem Quantum Wasser, das Gewicht der Luft berechnen. Sicherer scheint jedoch die Berechnung zu sein, wenn man gleich schwere Körper von verschiedener Gestalt fallen ließe, ein Pfund Blei in Kugelgestalt und ein Pfund Blei in breiter Gestalt und jedesmal die Wasseruhr gebrauchte. Die Vögel halten sich mit ausgebreiteten Flügeln in der Luft und eine Kugel sinkt in Wasser schneller als ein gleich schwerer flacher Körper. Ein anderer Weg ist der, daß man gleiche Blasbälge zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten mit Luft füllt, ihre Bewegung in gleichen Höhen mittelst der Wasseruhr mißt, indem man das Wasser, das in dieser Zeit aus der Wasseruhr geflossen ist, wägt. Um die Tiefe eines Wassers zu messen, befestigt man an die leichtere Spitze eines sichelförmigen Bleies einen Apfel und läßt das Blei zuerst in einer bereits bekannten Tiefe untersinken. Mit der andern, viel schwereren Spitze

wird es den Boden berühren und durch allmähliges sich an denselben Anlegen den Apfel abstreifen, so daß er an der Oberfläche des Wassers erscheint. Es wird die Zeit vom Momente der Einsenkung des Bleies und der Rückkehr des Apfels nach einer Wasseruhr gemessen. Dasselbe Verfahren wird nun bei der zu messenden, noch unbekannten Tiefe vorgenommen und aus dem Verhältnisse des Zeitmaßes der bekannten Tiefe zu dem der zu messenden die letztere gefunden. Aehnliches Verfahren gilt für das Messen der Schnelligkeit der Schiffe, der Geschosse aus Bogen, Ballisten, Bombarden; ja sogar der Lauf der Gestirne kann gemessen werden, wenn man das Wasser wägt, das zwischen zweien Durchgängen eines Fixsterns durch die Mittagsfläche ausfließt. Wenn die Sonne im Aequator aufgeht, gibt das Wasser, das zwischen dem Aufgange ihres obern und ihres untern Randes ausfließt, beinahe das Verhältniß des Sonnenkörpers zu seiner Sphäre. So kann die Wasseruhr auch angewendet werden, um bei einer Mondsfinsterniß das Verhältniß des Mondes zum Erdschatten zu finden. Wenn man im März das Gewicht des Holzes, der Luft xc. fände und mit dem Gewichte anderer Jahre in demselben Monate vergleichen würde, so könnte man daraus auf größere oder geringere Fruchtbarkeit des Jahrgangs sicherer folgern, als aus astrologischen Regeln. Denn wenn im Anfange des Winters Fische, kriechende Thiere, das Wild xc. fett sind, so muthmaßt man langen und strengen Winter, weil die Natur ihre Geschöpfe dagegen verwahrt.

Der Schluß spricht aus, wie wünschenswerth es wäre, daß in allen Provinzen solche Messungen vorgenommen und aufgezeichnet würden.

Ist auch der Werth der Wage auf zu weite Gebiete ausgedehnt und sind auch andere Momente und Potenzen, die außer dem Gewichte bei Bestimmung realer Qualitäten in Betracht kommen, nicht in Erwägung gezogen, so können wir doch den meisten der gemachten Vorschlägen den Charakter des Sinnreichen und Scharfsinnigen nicht absprechen. Ueberdieß überraschen uns die umfassenden realistischen Kenntnisse, die beweisen, daß unser Philosoph nicht bloß in der Idee sich bewegte, sondern auch mittelst der Naturwissenschaft den Weg des Experiments [1]) nicht verschmäht hat.

---

1) Auch eine Beschäftigung mit Botanisiren wird erwähnt. Im Eingange der dem Bischof Gerard gewidmeten Abhandlung: de dato patris luminum lesen wir: Dum *inter herbarum collectionem* incidit apostolica lectio: Omne datum optimum etc. efflagitasti, ut circa lectionis intellectum meam conscriberem conjecturam.

Muthmaßung über das Ende der Welt.
(Conjectura de novissimis diebus). [1])

Die Frage nach dem Ende der Welt beschäftigte in frühern Jahrhunderten die Christenheit in hohem Grade, besonders in den bewegten Zeiten der großen mittelalterlichen Kämpfe, dann in den Zeiten der kirchlichen Zerrüttung während des sog. babylonischen Exils der Päpste und des abendländischen Schisma. Bis tief in das fünfzehnte Jahrhundert hinein ertönte der Ruf nach Reformation der Kirche und des Reichs, und da es zu keiner allseitig befriedigenden Reformation kommen wollte, dachten auch jetzt wieder Manche an die bevorstehenden Strafgerichte Gottes. So mag denn ein frommer Priester [2]) unsern Gelehrten um seine Ansicht über die Zeit des jüngsten Tages gebeten haben. Es läßt sich denken, wie ungerne Cusa an diesen Gegenstand herantreten mochte, da es ja feststehendes Princip seiner Philosophie war, daß uns wie das Wesen, so auch die Wege und Rathschlüsse Gottes ganz und gar verborgen seien. Er fand übrigens doch in seiner Idee von Christus, dem Gottmenschen und dessen inniger Beziehung zur Menschheit und Kirche einen Gedanken, dessen Verwendung er in den vielen über diesen Gegenstand schon erschienenen Schriften nirgends gefunden und dessen Benützung er, weil im Kreise der geoffenbarten Wahrheiten gelegen, übrigens mit steter geziemender Verwahrung gegen unbefugtes Ueberschreiten der Grenzen der Demuth, für zulässig erachtete. Es ist dieß der schon in einer im Jahre 1440 zu Augsburg am Feste der Beschneidung (Neujahr) gehaltenen Predigt ausgesprochene Gedanke, daß im Leben und in den Schicksalen der Kirche sich das Leben und die Schicksale Christi als ihres Hauptes und Vorbildes wiederholen. [3]) Unter Zugrundlegung dieser Anschauung und mit Beiziehung der Weissagung Daniels ergab sich ihm folgende Ausführung, die es verdient, fast wörtlich hier aufgenommen zu werden.

„Diese ganze Welt hängt vom Willen des Allmächtigen ab, und kein Mensch kennt den Sinn des Herrn, wie denn eines einzelnen

---

1) opp. S. 932—935.

2) l. c. S. 935: Quare ipsam ad preces devoti cujusdam sacerdotis sub omni correctione scriptis mandavi. Als das Jahr der Abfassung dieser Abhandlung ergibt sich aus dem Contexte das Jahr 1452.

3) S. den Schluß des §. über die Predigten.

Menschen Gedanken Niemand als nur dieser Einzelne selbst kennt. Es ist daher in keiner Weise unsere Sache, die Zeitmomente, die ganz in die Gewalt des Vaters gelegt sind, genau zu bestimmen, da nur ihm Alles überzeitlich gegenwärtig ist. Ueberdieß muß uns, denen im Vergleiche zu den Vätern Heiligkeit des Lebens und wissenschaftliche Erkenntniß gänzlich abgeht, von der neugierigen Erforschung der Zukunft schon die Thatsache abhalten, daß fast Alle, von denen wir Schriften über den Gang der Zeiten besitzen, in ihren Muthmaßungen sich getäuscht haben. Indessen fern von Anmaßung, in einer demüthigen und erbauenden Forschung in der hl. Schrift Vermuthungen über die Zukunft auszusprechen, soferne dieß uns auf unserer Wanderung zum Troste und zur Aufrichtung dient, halte ich nicht für tadelnswerth. Unser eifrigstes Streben geht ja dahin, die unerfaßbare Wahrheit schon in diesem Leben zu erkennen, obschon wir wissen, daß sie in ihrem Wesen unerfaßbar in weitem Abstande nur wie in einem Räthsel erkannt werde. Was aber für den Christen in Hinsicht auf die Erkenntniß der zukünftigen Ereignisse die Grundlage bildet, ist einzig und allein dieses: Paulus, in den dritten Himmel entzückt, wollte unter den Weltweisen nichts Anderes wissen, als Christus, den Gekreuzigten; in ihm sei wie in einem Schatze der Weisheit alles Wissenswürdige enthalten. Wollen wir also als Christen die christlichen Zeiten einigermaßen vorhersehen, so sind wir mit Recht an den Lebensgang Christi angewiesen. Gleichwie er uns lehrt, daß wir, wenn wir christlich leben wollen, es von ihm zu lernen haben, der da sprach: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig!“, so gab er uns auch ein Beispiel, daß, wie er gethan, auch wir thun sollen, wenn wir Christen sein wollen. Er lehrt uns auch, daß alle Gläubigen seine Glieder sind, wenn er sagt, es geschehe ihm, was den Geringsten der Gläubigen geschehe. Die Kirche ist also sein mystischer Leib, der in seiner Gesammtheit seinem Haupte Christus, der die Himmel durchdrungen hat, im Pilgern wie in der Erhebung in den Himmel nachfolgt. Christus, das Urbild, gieng voran, die Kirche, das Abbild folgt ihm nach. Moses sah auf dem Berge die Wahrheit in unmittelbarer Anschauung, die er nachher, da die Anschauung wieder verschwunden war, nach und nach (in seinen Schriften) darlegte. Der Bildhauer betrachtet einen Menschen von der Sohle bis zum Scheitel in einem schnellen Ueberblicke; will er eine Statur von ihm verfertigen, so hat er eine bestimmte Zeit hiezu nöthig. Christus trat als Kind

in diese Welt, nahm zu an Weisheit und Alter, wurde ein Mann, lehrte die Weisheit und wandelte in ihr, bis er, weil er für sie zeugte, von der Welt hinweggenommen wurde. Seinen Samen ließ er zurück, die Kirche, in der er geblieben ist, wie Adam in Eva, die Braut aus seinem Fleisch und seinen Beinen, das Mannweib (virago facta); er sollte sie ins Haus seines Vaters einführen und ernähren. Auch sie wurde als Kind in dieser Welt geboren, wuchs an Jahren und Weisheit und vollendete ihre irdische Wanderschaft. Da man nun auf die Wahrheit und das Urbild hinsehen muß, so sprechen wir mit Recht die Muthmaßung aus, daß der Lebensgang Christi in der Kirche sich wiederhole. Nun nennt sich Christus den Sohn des Menschen und des Sabbaths; in ihm erfülle sich, was vom Jubeljahr des Herrn, dem Jahre der Freiheit, durch den Propheten Jesaias geweissagt wurde. Die Zeit Christi ist also die Gott geweihte Zeit, der Sabbath, die Ruhe der Werke Gottes und der Zeit. Es kommt kein anderer Ruhetag; denn in Christus ruht Gott als in der höchsten und letzten Ergänzung aller seiner Werke. Sehen wir also auf den Tag Christi, so ist es der Tag des Sabbaths; fragen wir nach dem Jahre, so ist sein fünfzigstes Jahr, sein Sabbath, das Jahr des Herrn, [1]) das Jubiläum. Die Zeit verlauft im Septenar: in sieben Tagen, sieben Jahren, siebenmal sieben = neun und vierzig Jahren. Das fünfzigste Jahr ist somit nach dem mühevollen Umlauf der Zeit der Sabbath, in welchem alle Knechtschaft endet und zur Freiheit zurückkehrt. Ein Jahr des Herrn entfaltet sich in fünfzig gewöhnlichen. Da nämlich die Kirche Christus, ihrem Herrn und Meister folgt, dessen Lebensgang entfaltend, so entfaltet sie Ein Jahr des Herrn, das ein ganzes Jubiläum in sich faßt, in fünfzig Jahren. Hievon ausgehend muthmaßen wir, daß mehr als fünfzig Jubeljahre bis zur Auferstehung der Kirche bevorstehen und wir jetzt neun und zwanzig Jubeljahre hinter uns haben, da von Christi Himmelfahrt an jetzt 1452 Jahre [2]) verflossen sind. Damals (im 29. Jahre Christi), taufte Johannes der Täufer in der Wüste und

1) Im Texte steht: *qui nomini est anus*, seu Jubilaeus, offenbar corrupt statt: qui Domini est annus seu Jubilaeus.

2) Eigentlich nur 1418 Jahre, da Christus bei seiner Himmelfahrt 34 Jahre zählte. Es sind also die Jahre von der Geburt Christi gezählt, und es wird die Entfaltung des Lebensganges Jesu durch die Kirche nicht, wie man allerdings erwarten sollte, von der Gründung derselben an in Rechnung genommen.

reinigte durch das Wort der Lehre (die Juden) vom Schmutze der Sünden, um dem Herrn ein vollkommenes Volk (plebem perfectam) zu bereiten. Denn in eben dem Geiste des Elias, in welchem er (Johannes) das Zeugniß ablegte vom Lichte der Wahrheit, Christus, müssen, wie wir fest glauben, demnächst desselben Geistes Jünger auftreten, in denen sich Elias durch das Wort der (göttlichen) Lehre wieder zeigen wird, der mit seinem Finger die Welt auf Christus, die Wahrheit des Lebens und der Gerechtigkeit hinweist. Sie werden den Leib Christi, die Kirche, reinigen (lavabunt), so daß der Geist Gottes gleichsam sichtbar in sie und auf Christus herabkommt in der Gestalt der Taubeneinfalt. [1]) Dann werden einige Heilige sich einer langen und strengen Ascese (macerationi) hingeben, sich von der Welt absondern (nach dem Vorbilde des Aufenthalts Christi in der Wüste) und nach Besiegung des Versuchers zurückkehren, um das Wort des Lebens auszusäen. In der Kraft Christi werden sie auch Wunder verrichten. Auch Verfolgung wird der ernste Geist des Elias in den neuen Predigern erleiden, wie in Johannes, weil der buhlerische Geist dieser Welt, der die Ursache des Todes des Johannes war, ihnen nicht zu leben gestattet. Doch die Zahl der Gläubigen wird sich schnell vermehren bis zum dreißigsten Jubiläum. [2]) Es werden Zeichen und Wunder geschehen, als Entfaltung der (vorbildlich) im Leben Christi erwähnten Wunder. Kein Theil der Erde wird ohne Kenntniß des Lebens Christi und des christlichen Glaubens sein. Dann wird der satanische Geist des Antichrist eine Verfolgung gegen den Leib

1) Diese schönen, ernsten Worte beziehen sich unstreitig auf die Zeit, da Cusa dieses niederschrieb, wie auch aus der Predigt vom Jahre 1440 (s. den Abschnitt über seine Predigten), erhellt, in welcher er gleichfalls die damalige Zeit als die Zeit der Reinigung der Kirche (lavationis ecclesiae) bezeichnet. Wir sehen, daß er auch damals das hohe Ziel, das er auf dem Concil zu Basel verfolgte, unverrückt vor Augen hatte und zu verwirklichen bestrebt war, wie er denn gerade im Jahre 1452 mit dem Feuereifer eines Elias als päpstlicher Legat zur Reformation des kirchlichen und besonders des klösterlichen Lebens Deutschland durchzog.

2) Im Texte: usque ad Jubilaeum 40. Allein es sind (vgl. S. 934: ut sic in 34. jubilaeo a resurrectione Christi resurrectionem ecclesiae depulso Antichristo Dei pietate speret victoriose gloriosam), im Ganzen nur 34 Jubiläen; es wird also statt 40 zu lesen sein: 30.

Christi, die Kirche, erregen. Es wird die größte Bedrängniß sein, wie keine größere je da war, denn in ihr wiederholt sich die Leidensgeschichte Christi. Die Kirche wird erloschen zu sein scheinen, denn die heiligen Apostel, die Säemänner des göttlichen Werkes, werden sie verlassen und fliehen. Kein Nachfolger des Petrus oder eines andern Apostels wird in seiner Stelle aushalten, alle werden Anstoß nehmen. Wenn dann der Leib des Herrn den Augen der thörichten Welt zur Schmach ausgeliefert wird, wie im Kreuzestode von der Welt hinweggenommen, dann werden heilige Männer ihre Kräfte sammeln und in sich gehen (redibunt ad cor), weil sie die Kirche nach der Tödtung vieler Heiligen in schönerem Glanze sich neu erheben sehen. Indem die ungläubigen Antichriste sehen, daß die Kirche wieder die Obermacht erlangt und sie selbst besiegt sind, werden sie dem Sieger Christus weichen und alle Nationen zu ihm zurückkehren. Christi Erbe auf der ganzen Erde wird der Eine Schafstall des Einen Hirten sein. Petrus wird bitter weinen, daß er geflohen, eben so die andern Apostel d. i. Bischöfe und Priester; sie werden Zeit zur Buße erhalten. In glorreicher Erhebung aus den Leiden des Antichrists wird sich die Kirche allen Zweiflern als die wahre Quelle des Lebens, das in Christus, ihrem Bräutigam ist, erweisen; sie alle sollen Zeugen ihrer glorreichen Auferstehung werden, auch im Blute, wenn es nöthig sein sollte. Dann wird die Kirche in Ruhe an den ewigen Frieden denken und nach der glorreichen Umarmung ihres Bräutigams in der Erhebung über diese sinnliche Welt sich sehnen. Doch noch nicht sogleich kommt das Ende; die Braut muß erst ohne alle Runzel und Mackel des Bräutigams, des mackellosen Lammes, würdig werden. Dann wird er erscheinen zu richten die Lebendigen und die Todten, und die Welt durch das Feuer. Er wird die Braut in seiner Glorie zu sich aufnehmen, auf daß sie mit ihm herrsche in Ewigkeit. Dieß wird in das vier und dreißigste Jubiläum von der Auferstehung Christi an fallen, also nach dem Jahre der Geburt Christi 1700 und vor dem Jahre 1734. Die genaue Zeit der Ankunft Christi zum Gerichte wird aber gerade so unbekannt sein, als die präcise Ankunft seiner Erscheinung im Fleische.... An zwei Dinge hat uns Christus angewiesen: an die Vergleichung mit der Sündfluth und an die Weissagung des Propheten Daniel. Wie nach dem ersten Adam im vier und dreißigsten Jubiläum zufolge dem gelehrten und weisen Philo in seinem Buche der Geschichten das Vollmaß der Sünde durch die Sündfluth in den Tagen des Noë

eintrat, so vermuthen wir, daß nach dem zweiten Adam im vier und dreißigsten Jubiläum das Vollmaß der Sünde durch das Feuer des hl. Geistes erfolgen wird. Dem Propheten Daniel [1]) wurde die Offenbarung zu Theil, daß der letzte Fluch erfolgen werde, wenn das Heiligthum werde gereinigt sein, nämlich 2300 Tage nach dem Ergehen dieser Verheißung. Da nun im dritten Jahre des Königs Balthasar diese Offenbarung an ihn erging, im ersten Jahre des Königs Cyrus, der nach Hieronymus, Africanus und Josephus ungefähr 559 Jahre vor Christus lebte, so wird die Auferstehung der Kirche nach der angegebenen Zeitbestimmung, wenn man den Tag für ein Jahr nimmt, gemäß der dem Daniel [2]) gewordenen Weissagung 1700 nach und 1750 [3]) vor Christi Geburt erfolgen, was mit Obigem übereinstimmt. Mit dem Gesagten will ich nichts Anderes aussprechen, als daß alle Enden der Erde in der Hand Gottes sind. Obwohl sein Rathschluß auch dem Weisesten verborgen ist, so läßt er doch in seiner großen Güte uns Würmchen über das nur ihm Bekannte Vermuthungen anstellen, die er, wie es seiner Majestät gefällt, als ohne ihn nichtig erweist, damit offenbar werde, daß in ihm allein alle Weisheit ist, der gepriesen sei in Ewigkeit! Amen.

Auf einem mehr gesicherten Boden der Berechnung bewegt sich die Abhandlung Cusa's über die **Verbesserung des Kalenders**, ein Gegenstand, den das Basler Concil bei den eingetretenen bedeutenden Schwankungen in Betreff der Zeit des Osterfestes in seine Erwägungen aufgenommen hatte. Cusa verfaßte darüber im Jahre 1436 [4]) mit umfassender Sachkenntniß einen Aufsatz, in welchem er sich über die Ordnung des bisherigen Kalenders, über dessen Mängel, die Ursachen derselben und die erforderliche Verbesserung verbreitet. Uns genügt, die Sachverständigen auf diese Arbeit aufmerksam zu machen. Der Vorschlag Cusa's, die Verbesserung practisch einzuführen, ist folgender: „Im Jahre 1439 fällt das Pfingstfest auf den 24. Mai;

---

1) Es ist gemeint die Weissagung an Daniel 8, v. 11—15; v. 17—20. Der hier erwähnte König heißt bei Daniel nicht Balthasar, sondern **Belsazar**.

2) Im Texte steht irrig: Ezechiel.

3) Zieht man 559 Jahre vor Christus von 2300 ab, so bleiben 1741. Cusa hat in runder Zahl 550 abgezogen, wornach sich die Jahreszahl 1750 ergibt.

4) Am Schlusse der Abhandlung ist diese Zeit der Abfassung, die im Concil vorgelesen worden sei, angegeben.

da es ein veränderliches Fest ist, so achtet das Volk nicht darauf, auf welchen Tag es falle. Es wäre nun schon im Jahre 1437 durch öffentlichen Erlaß anzuordnen, daß der 24. Mai des Jahres 1439 als der letzte Tag des Mai und der Pfingstmontag als der erste Juni anzusehen sei; die bisher so genannte goldene Zahl sei nun der Mondscyclus und werde der goldene Cyclus genannt. Dann ist der Kalender nach den Vorschriften des nizänischen Concils geordnet" [1]). Zu Nicäa war nämlich festgesetzt worden, daß das Osterfest nicht über den 21. April hinausfallen solle. Obwohl übrigens Cusa seinen Verbesserungsvorschlag als den einfachsten und besten dem Concil dringend zur Annahme empfohlen hatte [2]), so kam es doch in der Sache zu keinem Beschlusse, und der Uebelstand dauerte fort bis zur Verbesserung des Kalenders durch Gregor XIII.

Durch diese Arbeit hatte sich eine andere als nothwendig erwiesen, eine Correctur der Zeittafeln des Alfons, deren man sich bisher bei Berechnung des Festcyclus bediente und die sich mehrfach als ungenau erwiesen hatten [3]). Cusa unterzog sich auch diesem Geschäfte in dem Aufsatze: *Correctio tabularum Alphonsi* [4]).

§. 27. Das speculative System Cusa's in seinen Grundzügen.

Wir versuchen im Nachstehenden das in den vorgeführten einzelnen Schriften entwickelte System zur leichtern Uebersicht in den Grundzügen darzustellen.

I. Gott.

1. Alles Endliche, das sich uns durchgängig als ein Begrenztes

1) Reparatio calendarii, S. 1164.

2) l. c. S. 1165: Et non poterit nec verior nec facilior redactio Calendarii romani fieri ad regulas patrum, imo erit verius apud Latinos, quam unquam fuit. S. 1167: Cum ergo haec correctio de facili sit practicabilis et tantae utilitatis, quod per ipsam ad regularum nobis in sacris conciliis traditarum reducamur observantiam, magna aviditate eadem haec sacra synodus basiliensis, ut speramus, acceptabit.

3) l. c. S. 1166: Sed ad hoc responderi potest, quod tabulae Alphonsi non sunt punctualiter verae quoad introitum in Arietem, imo experientia compertum est, quasi in 13 horis eas deviare, ita quod, ut magister Batem refert in libello erroris tabularum Alphonsi, tunc experientia docuit 1490 (soll wohl heißen 1409) et post hoc multis annis in 12 et ultra horis easdem errare.

4) S. 1168—1173.

und Bedingtes erweist, läßt sich ohne ein Sein, von dem es Anfang und Begrenzung hat, nicht denken. Wäre das Endliche aus sich, so wäre es, bevor es ist. Wollte man ein oder mehrere Endliche als Ursache des übrigen Endlichen annehmen, so wären wir genöthigt, für dieses oder diese Endliche die letzte Ursache zu suchen. Da nun aber ein solcher regressus in infinitum unserm Denken widerstrebt, welches nur Eine unbedingte Ursache alles Bedingten fordert, so erhellt sowohl, daß es nur Einen absoluten Grund und Anfang alles Endlichen gibt, als auch, daß dieser selbst nicht von der Natur des Endlichen sein kann. Das Unendliche, Absolute, steht zu dem Endlichen in keiner Proportion. Der Eine absolute Grund alles Seienden, Gott, ist also ein nothwendiger Gedanke; Gott kann nicht als nicht seiend gedacht werden; er ist die absolute Nothwendigkeit. Jede Frage nach dem Sein Gottes setzt dieses Sein voraus (de docta ignor. I, 6. Idiot. II.).

2. Da alles Endliche und Begrenzte sich uns als Vielheit und Ungleichheit, somit als Gegensätzlichkeit darstellt, so ist Gott die Coincidenz, die Indifferenz aller Gegensätze, so jedoch, daß er über allen Gegensätzen ist. Wie die am wenigsten (minime) krumme Linie mit der am meisten (maxime) geraden coincidirt, so coincidiren in Gott Größtes und Kleinstes (de d. ign. I, 4.), Sein und Nichtsein (l. c. c. 6. de Possest.), Reales und Ideales, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in dem absoluten Jetzt (de vis. Dei c. g. 10. 11. de dato p. Omn. c. 3. Excit. I, ex sermone: tu quis es?). Sein und Werden sind in ihm das absolute Können-Sein (Possest); er ist Alles, was werden kann, in absoluter Actualität, Wirklichkeit (de Possest. de d. ign. I, 4.). Eben deßhalb ist er das Können (potestas) schlechthin, er kann Alles (omni-potens); jedes erschaffene Sein ist das Können mit einem Zusatze: Leben-Können, Denken-Können etc. (de apice theoriae und die dort beigefügten Thesen).

Wenn im Endlichen jedes Wesen den andern gegenüber ein Anderes ist, so ist Gott die absolute Identität mit sich selbst (non aliud), die Definition seiner selbst, daher das absolute Selbstbewußtsein, in dem er sich und alles Andere erkennt (de d. ign. I, 7. de venat. sap. c. 14.). In dem göttlichen Wesen sind keine Unterschiede; von den s. g. göttlichen Eigen-

schaften ist jede nur eine Position desselben göttlichen Wesens; sie bewahrheiten sich gegenseitig (de d. ign. I, 21. de vis. Dei c. 3). Wie die Definition seiner selbst, so ist Gott auch die Grenze seiner selbst; er ist daher unendlich, ewig (de vis. Dei c. 13).

3. Aus dem Gesagten erhellt, daß Gott die Einheit ist, der lebendige Inbegriff alles Seins (complicatio), dessen Entfaltung (explicatio) die Welt ist. Gott ist Alles, und doch nichts von Allem nach dessen concretem Sein; er ist in jedem Dinge insofern, als jedes Ding aus und in ihm ist, als der Wesenheit aller Dinge; er ist nicht Eines mehr als das Andere, weil er nicht in der Weise das Eine ist, daß er nicht zugleich ein Anderes wäre; denn er ist weder das Eine noch das Andere, nach dessen concreter Wirklichkeit (de d. ign. I, 16. 17. 21; II, 3. de Possest. Apologia). Die absolute Einheit ist in den concreten Dingen und diese sind in ihr, wie die Monas in den Zahlen, die Menschheit in den Menschen, die Substanz in den Accidentien. Durch die Abstammung aus der absoluten Einheit haben es die Dinge, daß jedes in sich selbst eine Einheit ist, so wie daraus, daß Gott das Singulärste ist, — denn er ist ungetheilt (indivisum, Individuum) und zugleich von allem Andern geschieden (divisum), folgt, daß er Alles singulär erschaffen hat und jedes Wesen sich seiner Singularität erfreut (de venat. sap. c. 22). So wenig aber der concrete Punkt die Natur des mathematischen Punktes, dessen Abbild er ist, erreicht, oder die numerische Einheit, die Zahl, die Monas, ebenso wenig erreichen und erschöpfen die Dinge in ihrem concreten Dasein die Natur der absoluten Einheit (de d. ign. I, 2. 5. 14. de venat. sap. c. 37. de ludo globi II.). Die absolute Einheit ist daher supersubstantial (de d. ign. I, 18), weit erhaben über Alles (superexaltata de vis. Dei c. 7. 12).

Wie die unendliche Linie das Maß aller geometrischen Figuren ist, die sich aus ihr bilden lassen, so ist Gott, die absolute Einheit, wie der rationale Grund, so auch das adäquateste Maß aller Dinge. Als unendliches Centrum ist er einfach, untheilbar, und in Allem, als unendliche Peripherie Alles umfassend, als unendlicher Durchmesser Alles durchdringend; der Anfang von Allem als Centrum, das Ende von Allem als Peripherie, die Mitte von Allem als Durchmesser. Die schaffende Ursache als Centrum, die gestaltende als Durchmesser, die zielsetzende, der Endzweck als Peripherie; Schöpfer als Centrum, Regierer als

Durchmesser, Erhalter als Peripherie; Alles in voller Actualität und Vollkommenheit als die unendliche Kugel de d. ignor. I, 16—24). Da Gott alles Entgegengesetzte in sich eint, was wir thun und nicht thun, was geschieht und nicht geschieht, obschon es geschehen könnte, so ist Gott die göttliche Vorsehung, der nichts entgehen kann. In Bezug auf Gott hat alles, was geschieht oder nicht geschieht, den Charakter der Nothwendigkeit; es gibt für ihn keinen Zufall (de d. ign. I, 22).

3. Die im Obigen angegebenen Bestimmungen des göttlichen Wesens erhalten ihre abschließende Bestimmtheit erst in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit.

a. Da die Einheit des göttlichen Wesens nicht als eine mathematische, sondern als eine lebendig fruchtbare zu denken ist, die Alles auf das Vollkommenste in sich faßt, was zur vollkommensten Einheit gehört, so erzeugt sie aus sich die Gleichheit, vermöge welcher Gott zu allen Dingen sich auf gleiche Weise verhält, nicht das Eine mehr, das Andere weniger ist, eben weil er Keines der erschaffenen Wesen ist (de Possest). Diese Gleichheit ist daher die einmalige Wiederholung der Einheit und zwar, da diese Wiederholung in der Einheit beharrt, eine ewige. Aus der Einheit und Gleichheit geht die Verbindung hervor, die deßhalb gleichfalls ewig ist. Einheit und Dreiheit sind als lebendige Correlation zu fassen. Dieß ist die Trinität, die in der hl. Schrift als Vater, Sohn und hl. Geist bezeichnet wird (de d. ign. I, 7. 8. 19. de dato p. lum. c. 5. de ludo gl. I. de Possest, am Schlusse).

b. Das absolute Können zeigt sein höchstes Können darin, daß es die Gleichheit seiner selbst aus sich erzeugt. Aus diesem absoluten Können und seiner Gleichheit geht die allermächtigste Einigung hervor; die am meisten geeinte Macht ist die stärkste. Da jene Gleichheit die Gleichheit des absoluten Könnens ist, so muß sie, wie diese, ewig sein und eben so kann die absolute Einigung nicht geringer als das sein, woraus sie hervorgeht. Die göttliche Trinität ist daher das mächtigste, gleichste und geeinteste Princip. Das Können einet auf gleiche Weise Alles, begreift in sich und entfaltet Alles auf die gleichste Weise. Was es wirkt und schafft, wirkt und schafft es durch die Gleichheit; wenn es sich nach Außen offenbart, offenbart es sich durch sie. Die absolute Gleichheit des absoluten Könnens ist die Einheit des Seins und Erkennens und dadurch die (objective) Möglichkeit

des Erkennens, das im Aufsuchen der Uebereinstimmung zwischen Objectivem und Subjectivem besteht. (Compend. c. 10. Excit. I. ex sermone: In principio erat verbum.)

c. Auch die Vollkommenheit des Urgrundes verlangt, daß er, wie er Einer ist, auch dreieinig sei. Während das Sein das Können voraussetzt, setzt dieses nichts voraus; es ist das ewige Fürsichsein und Durchsichsein, der ewige Vater. Von diesem wird gezeugt Gott, der Alles, was er ist, durch das Können, die Allmacht des Vaters ist, — der Sohn der Allmacht, der Alles ist, was der Vater vermag. Aus beiden geht hervor die Verbindung der Allmacht und des Allmächtigen, der hl. Geist, der Alles wirkt, was die Allmacht durch den Sohn der Allmacht will. Wir sehen also Gott, der keinen Grund seiner selbst voraussetzt und Gott, der einen Grund seiner selbst voraussetzt, und Gott, der aus beiden hervorgeht (de Possest. Excit. I, ex sermone: Tu quis es? Idiot. de mente c. 11).

d. Gott muß auch als der absolute Geist dreieinig sein. In seinem Selbstbewußtsein erkennt und bestimmt sich Gott als das Eine Nothwendige. Da nun alles Erkennen einen Begriff von sich erzeugt, in welchem es sich selbst anschaut, so erzeugt Gott als der absolute Geist den Begriff seiner selbst, — das Wort, in welchem er sich als das Eine Nothwendige und zugleich Alles, was in der göttlichen Einheit befaßt ist und aus ihr werden kann, erkennt und anschaut. Das Wort ist der alles Bestimmbare in sich befassende vernünftige Grund, in welchem der Vater durch die Definition seiner selbst sich bestimmt hat. Das Wort ist das Begreifen des Begreifenden und sein Begriff, das Sprechen Gottes und das Gesprochene. (Compend. c. 7.) Im Worte Gottes sind daher die Ideen aller erschaffenen Dinge, wie die Entwürfe in der Idee, im Geiste des Künstlers lebendig und auf die wahrste, vollkommenste Weise. So ist das Wort das Leben und das Licht der Welt, der objective Grund alles Erkennens, Alle Geschöpfe sind eine mehr oder weniger bestimmte Sprache, Manifestation des ewigen Wortes. Das Wort ist auch die Vermittlung von Allem, weil es die absolute Vernunft ist; es ist die Einigung von Allem: Alles ruht durch die Vermittlung des Worts in Gott dem Vater (de vis. Dei c. 19). Weil das Wort aus der Natur des Vaters erzeugt ist, heißt es der Sohn des Vaters. Da der Begriff Gottes von sich selbst der absolut vollkom-

menste ist, somit nicht ein bloßer Gedanke, sondern absolute Realität und Actualität, so ergibt sich hieraus eben so die Verschiedenheit des Worts von Gott dem Vater, als auch die substantiale Gleichheit. (Cribrat. Alchor. II, 6. Excit. III, ex sermone: Verbum caro factum est. Excit. VII, 577.) Aus dieser vollkommensten, substantialen Gleichheit des Erkennenden und Erkennbaren in Gott ergibt sich die beiden schlechthin gleiche Erkenntniß als ihr höchstes Gut — der hl. Geist; es folgt ferner hieraus das gegenseitige Sich-Wollen, die absolute Liebe, die, wie sie substantiell nicht geringer sein kann, als das, woraus sie hervorgegangen, so andererseits persönlich von beiden verschieden sein muß, weil sie sonst nicht als das gemeinsame Ziel des Wollens denkbar wäre. Diese Liebe ist gleichfalls der hl. Geist (de d. ign. I, 10 cribr. Alch. II, b. Excit. VI. ex sermone: Spiritus autem paracletus). Der hl. Geist ist das zusammenhaltende Band des Universums, insbesondere das Princip aller geistigen Verbindungen mit der göttlichen Dreieinigkeit im Streben nach Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten, nach Tugend und Gerechtigkeit, bis zum Eintritte in die volle Kindschaft Gottes. Wir sehen, daß Gott nur als der dreieinige die höchste Glückseligkeit (de vis. Dei c. 18) und die höchste Vollkommenheit ist (de Possest, am Schlusse).

e. Gott als die Liebe betrachtet führt uns gleichfalls zum dreieinigen Gott.

Gott ist so liebenswürdig, daß er nicht liebenswürdiger sein kann. Er kann somit nur von einem unendlich Liebenden so geliebt werden, wie er es verdient. Sein in's Unendliche Geliebtwerdenkönnen setzt einen unendlich Liebenden voraus. Aus dem unendlich Liebenkönnen und unendlich Geliebtwerdenkönnen entsteht das unendliche Band der Liebe, die keine Steigerung zuläßt. So ist der dreieinige Gott die vollkommene Liebe. Was in der endlichen Liebe sich findet, muß in der unendlichen auf die vollkommenste Weise sein. Nun hat Alles in dem liebenswürdigen Gedanken Gottes den Grund des Seins; es gibt keinen andern Grund aller Dinge, als allein das Wohlgefallen Gottes. Auf dem Sohne Gottes, des liebenden Vaters, ruht das ganze Wohlgefallen des Vaters. Alles Erschaffene ist also in dem liebenswürdigen Sohne Gottes enthalten. Da demnach aus dem liebenden Gott der liebenswürdige Gott ist, wie der Sohn aus dem Vater, so ist der liebende Gott dadurch, daß er Vater des liebenswürdigen Sohnes Gottes

ist, der Vater von Allem, was ist. Wie aus dem liebenden Gott der liebenswürdige Gott erzeugt wird, welches Erzeugen ein Denken ist, so geht aus dem liebenden Gott und liebenswürdigen Gedanken, der aus Gott erzeugt ist, die Wirksamkeit und der Begriff hervor, der ein Band ist und ein Gott, der den Vater und dessen Gedanken einigt. Dieses Band wird der hl. Geist genannt; denn der Geist ist eine Bewegung, die aus dem Bewegenden und Bewegbaren hervorgeht. Wie demnach Alles in dem Sohne gedacht ist, so entfaltet sich Alles in Gott dem hl. Geiste (de vis. Dei c. 17. 19). Es gibt also weder eine vollkommene göttliche Liebe, noch einen Weg, durch freie Liebe (die edelmüthige göttliche Liebe legt es ganz in die freie Wahl des Menschen, Gott zu lieben oder nicht) zur seligen Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, wenn Gott nicht dreieinig ist (de cribr. Alch. II, 7. de vis. Dei c. 17) [1]).

II. Die Welt.

A. Allgemeines.

1. Da Gott Alles, was sein kann, in vollester Wirklichkeit ist, so liegt in dem Wesen Gottes keine Nöthigung, andere Wesen zu erschaffen. Es ist nur die Güte Gottes, welche andere Wesen an ihrer Glückseligkeit Antheil nehmen lassen will, die den freien Willen Gottes bestimmt, die Welt zu erschaffen.

2. Die Idee der Welt ist von Ewigkeit im Worte Gottes (in der ewigen Weisheit) beschlossen. Die Weisheit hat die Urbilder der Dinge gestaltet, die Ideen, die in ihr präexistiren und im ewigen Worte das Wort selbst sind. Sie sind wie die Entwürfe im Geiste des Künstlers; nach (secundum) ihnen hat die Weisheit Alles vorherbestimmt, vorherbegrenzt und hervorgebracht. Sie sind die lebenskräftigen Bestimmtheiten, die Allem Bestimmtheit geben. Das sie Bestimmende ist der göttliche Geist; ihre Wirksamkeit und Vollkommenheit haben sie durch ihr Participiren am göttlichen Geiste; ihre Verschiedenheit entsteht aus der Verschiedenheit der Participation. Durch sie ist Gott das Eine gestaltende, bildende Princip für alle Weltwesen, deren specifische gestaltende Kräfte und Potenzen der Energie der Ideen

---

1) Auch die Ordnung, die im ganzen Universum besteht, wird auf den dreieinigen Gott zurückgeführt, de venat. sap. c. 31. Excit. I. ex sermone; Vita erat lux hominum.

untergeordnet sind. Gott ist daher das Urbild für alles Seiende, die Form aller Formen, d. h. das Eine und oberste gestaltende Princip, unendlich erhaben (superexaltatus) über alle Creatur. Alle Dinge sind von dem Einen Absoluten das, was sie sind und in der Weise, wie sie sind. Auch die entgegengesetztesten Dinge sind in ihm Dasselbe. Es kann daher nicht mehrere letzte Principien der Dinge geben. Wären die Dinge, als die Abbilder des göttlichen Urbildes von derselben Natur mit diesem, so gehörte dieses der Vielheit, dem Anderssein 2c. an, was undenkbar ist.

Vor der Erschaffung dieser Welt war eben so gut auch Anderes, von dem wir uns keine Vorstellung zu machen im Stande sind, erschaffbar. Es bestimmte aber Gott in seinem Begriffe, dem Worte, daß er gerade diese Welt, die wir sehen, erschaffen wolle. Durch die Selbstbestimmung des göttlichen Geistes hat also Alles seine Bestimmtheit, so oder so zu sein, erhalten. Da Alles, was durch den göttlichen Willen wird, nur insofern existirt, als es diesem Willen gemäß ist, so ist jedes Geschöpf eine Absicht des allmächtigen, göttlichen Willens. Der göttliche Wille ist der einzige Grund aller Substanzen (de dato patr. lum. c. 2. de genesi init. de ludo globi I, gegen Ende, II, Eingang und Schlußsatz; de visione Dei c. 9. de venat. sap. c. 27—29. de Beryllo c. 22. 23. 28—31).

3. Da nichts wirklich ist, was nicht werden konnte, so geht dem Sein der Welt ihr Werdenkönnen voraus. Dieses Werdenkönnen, auch die Möglichkeit oder Materie genannt, kann nicht das Princip der Welt sein; denn da es eine unendliche Vielheit der möglichen Dinge in sich begreift, so wäre das Absolute zugleich die Vielheit, das Veränderliche, was undenkbar ist. Wäre die Möglichkeit nicht beschränkt (ihre Beschränkung ist die Wirklichkeit, und umgekehrt), so gäbe es keinen vernünftigen Grund der Dinge, es herrschte der Zufall. Auch kann das Werdenkönnen sich nicht selbst zur Wirklichkeit hervorbringen; es bedarf hiezu eine schaffende, wirkende Kraft, das Machen- oder Wirken-Können. Dieses kann nur Gott sein, die Einheit von Können sein und wirklichem Sein, von Werden-Können und Wirken-Können. Die Determination des Werdenkönnens geht also von dem Schöpfer aus, der in seiner Allmacht allein bestimmen kann, daß die Dinge so oder so werden. Es hat also auch das Werdenkönnen in Gott seinen Anfang, seine wirkende, gestaltende und zielgebende Ur-

sache. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ heißt nicht: Die Welt ist in der Zeit entstanden, denn die Zeit selbst als das Maß der Bewegung ist mit der Welt entstanden und hört mit der Bewegung der Welt, diese aber nicht mit der Zeit auf; jene Worte besagen vielmehr: Das Werdenkönnen ist im Anfange von Gott erschaffen worden und hat kein Ende mehr; denn wenn es abnähme, endete, so würde dieses (das Abnehmen) werden und eben deßhalb das Werdenkönnen nicht abnehmen. Das einen Anfang habende Werdenkönnen bleibt also beständig. Da es nicht geworden ist (denn jedes Gewordene setzt ein Werdenkönnen voraus) und doch einen Anfang hat, so nennen wir es erschaffen, weil es, den Schöpfer ausgenommen, nichts voraussetzt, aus dem es ist. Es gibt somit nur Eine schöpferische Ursache des Werdenkönnens von Allem (de d. ign. II, 7—12. De visione Die c. 15. de venat. sap. c. 3. 7. 38. 39. de ludo gl. I. de genesi).

Derselbe Gedanke in anderer Fassung: Das Nichtsein setzt ein Sein voraus und negirt es zugleich. Das Sein, welches die Verneinung voraussetzt, geht der Verneinung und dem Nichtsein voraus und ist somit ewig; das Sein aber, welches sie negirt, ist ein nach dem Nichtsein begonnenes. Die Verneinung also, die an einem Sein haftet, läugnet eben, daß dieses Sein das Vorausgesetzte sei, oder mit andern Worten, daß das Sein, welches nach dem Nichtsein ist, ein ewiges sei. Da nun Alles, was irgend eine Verneinung an sich hat (der Himmel ist Nicht-Gott, Nicht-Erde ꝛc.) nach dem Nichtsein folgt und diesem nur das Ewige vorangeht, und da das Nichtsein sich nicht selbst in's Sein übersetzen kann, so ist Alles, was nach dem Nichtsein ist, durch das ewige Sein aus dem Nichtsein hervorgebracht (de Possest, gegen Ende).

Was wir Möglichkeit oder Materie nennen, kann nicht etwas Wirkliches sein, woraus die Welt gemacht ist, sondern bezeichnet nur den Uebergang der Welt aus dem Werdenkönnen in das wirkliche Sein. Wäre die Materie etwas Wirkliches, so wäre sie entweder die Ewigkeit selbst, oder ein Geschöpf der Ewigkeit. Nun kann sie aber nicht die Ewigkeit sein; denn diese ist Gott, der Alles ist, was sein kann, während die Materie das Veränderliche ist. Sie ist aber auch nicht ein Geschöpf der Ewigkeit; denn wäre sie gemacht worden, so hätte sie werden können, und so wäre das Werdenkönnen aus dem Werdenkönnen, also aus sich selbst gemacht, was unmöglich ist. Der göttliche

Geist wäre nicht allmächtig, wenn er als das absolute Können der Materie bedürfte, wenn er nur aus Etwas etwas machen könnte, was der nicht allmächtige, erschaffene Geist täglich vollbringt. Obwohl nun das Werdenkönnen nicht ein Sein ist, so kann es doch etwas werden. Es ist also nicht durchaus Nichts, da aus Nichts nichts wird. Und da es nicht Gott ist, noch auch Etwas in Wirklichkeit, noch auch nichts, so ist es, was es auch sein mag, aus Nichts; denn aus sich selbst kann es nicht sein, da es sich nicht aus Nichts erschaffen kann. Es ist also ein Geschöpf Gottes (de venat. sap. c. 38. de ludo gl. I, gegen Ende).

Wie der Uebergang der Welt aus Gott in das concrete Dasein zu denken sei, sei es als Emanation, um den Gedanken einer Vermittlung auszuschließen (de d. ign. II, 4), oder als die Entfaltung Gottes in das Nichts hinein (l. c. c. 3) oder als den geschaffenen Gott (l. c. c. 2), das bleibt uns völlig unbegreiflich und alle Bezeichnungen durch die Sprache sind durchaus unzulänglich (l. c.).

4. Wenn auch Gott vermöge seiner Allmacht eine unendliche Welt hätte erschaffen können, so begibt es sich doch (contingit), daß die Beschränktheit des Werdenkönnens nicht eine unbeschränkte Aufnahme der unendlichen göttlichen Schöpferkraft zuläßt; das Erschaffene ist so geworden, wie es werden konnte. Es haftet daher an allem Erschaffenen der Charakter der Einschränkung, Beschränktheit; keine Creatur ist Alles, was sein kann; es ist ihr ein bestimmtes Maß dessen gegeben, was sie sein und werden kann. Die Welt ist daher das Beschränkt-Größte (de d. ign. II, 2).

Da aber die Welt aus dem absolut Größten als ihrem Urbilde stammt, so muß sie als Abbild mit diesem die größtmögliche Aehnlichkeit haben. Daher kann das Erschaffen Gottes auch ein Hervorrufen des Seins aus dem Nichts zur Verähnlichung mit dem Schöpfer, ein Assimiliren genannt werden, auf daß die Welt im Ganzen auf die bestmögliche Weise existire und jedes einzelne Geschöpf in dem von Gott ihm verliehenen specifischen Bestande relativ vollkommen sei, indem die Güte des Schöpfers das Sein und Leben in verschiedenen Abstufungen ohne Mißgunst austheilt und dieses von jeder Art der Geschöpfe und jedem einzelnen Geschöpfe in der Art aufgenommen wird, daß es nicht besser aufgenommen werden könnte, weßhalb denn auch jedes Geschöpf eine Vorliebe zu seiner Art des Seins hat und die-

selbe zu erhalten und zu vervollkommnen sucht (de d. ign. II, 4. 5. de genesi).

Die Aehnlichkeit der Welt mit ihrem Schöpfer präcisirt sich näherhin in folgenden Sätzen:

a) Ist Gott das absolut Größte und als solcher negativ unendlich, ewig, so ist das beschränkt Größte, da es Alles umfaßt, was nicht Gott ist, nicht negativ unendlich, wohl aber, da es in der Wirklichkeit kein Größeres gibt, durch das es begrenzt würde, privativ unendlich, unbegrenzt (de d. ign. II, 1).

b) Ist Gott das absolute Princip aller Dinge, so ist die Welt der concrete Anfang und das Ende von Allem.

c) Ist Gott der Dreieinige, so ist auch das beschränkt Größte ein All in Einheit, aber in Vielheit, Verschiedenheit und Zusammensetzung, im Nacheinander und Nebeneinander; es ist eine Dreieinheit, aber eine solche, in welcher die Dreiheit nur in ihrer Verbindung die Einheit constituirt. Die Welt besteht nämlich aus der Möglichkeit, dem concret Machenden oder gestaltenden Princip, und der Verbindung beider. Jede dieser drei Potenzen hat nicht wie in der göttlichen Dreieinigkeit ein Bestehen aus und durch sich, sondern nur in ihrer Verbindung bilden sie das Universum. Es ergeben sich hieraus vier Modalitäten des Seins: in Gott, in der Idee (dem Begriffe), in der Wirklichkeit, in der Möglichkeit (l. c. II, 7).

5. Die Welt ist ein Organismus, *κόσμος*. Wie Gott in seiner Unendlichkeit weder in der Sonne, noch im Monde ist, obwohl er in ihnen das, was sie sind, absolut ist, so ist auch das Universum weder in der Sonne, noch im Monde, es ist aber in ihnen das, was sie sind, in concreter Weise, anders in diesem und anders in jener. Die Einheit des Universums besteht daher in großer Vielheit und Verschiedenheit. Zwar der Absicht des Schöpfers nach sagen wir, daß das All als Ganzes zuerst entstanden ist und in Folge hievon Alles, ohne welches das All nicht All wäre; in Wirklichkeit aber besteht das All nur in dem beschränkt Einzelnen. So ist das Universum in jedem Geschöpfe dieses Geschöpf, und Jegliches nimmt Alles in sich auf, so daß das All in ihm concret existirt. Da jedes Einzelne nicht in Wirklichkeit Alles sein kann, weil es beschränkt ist, so schränkt es Alles in sich ein, auf daß Alles dieses Einzelne sei. Jegliches ist daher in Jeglichem. Nun ist aber jedes wirklich Existirende

in Gott, der die absolute Wirklichkeit von Allem ist. Folglich ist Gott, der im Universum ist, durch dieses in Jeglichem. Jegliches ist in Jeglichem — heißt also so viel als: Gott ist durch Alles in Allem und Alles ist durch Alles in Gott. Jedes wirklich existirende Wesen findet darin seine Ruhe, daß das All in ihm es selbst ist und es selbst in Gott. Deßhalb schuf Gott Alles in verschiedenen Stufen (nicht zwei Weltwesen sind sich vollkommen gleich), die sich gegenseitig bedingen, weil keine ohne die andere sein kann, wie die Glieder des menschlichen Organismus sich gegenseitig unterstützen, auf daß jedes auf die möglichst beste Weise das sei, was es ist (de d. ign. II, 4. 5).

6. Aus der absoluten Einheit, Gott, geht die zweite, das Universum, hervor. Da nun die zweite Einheit die des Zehners ist und die zehn Prädicamente in sich begreift, so entfaltet das Eine Universum die erste absolute Einheit in der concreten Form des Zehners. Wie nun der Zehner die Wurzel des Quadrats — Hundert — und des Kubus — Tausend ist, womit sich die Zahlenentfaltung nach dem Gesetze des Quaternars erschöpft, so ist die Einheit des Universums die Wurzel, aus der eine dritte und vierte und letzte Einheit hervorgeht. So ergeben sich drei universelle Einheiten, in welchen das Universum zum particularen Sein herabsteigt: die Gesammtheit von zehn höchsten Allgemeinheiten, auf welche die Gattungen, dann die Arten folgen. Sie bilden stufenweise die Universalien, die nach der Ordnung der Natur vor dem Dinge, das ihr concreter wirklicher Ausdruck ist, existiren. Da nun das Universum beschränkt ist und somit nur in den Gattungen, diese nur in den Arten bestehen, da es nur in dem Individuum zur Wirklichkeit gelangt, so existiren nach dieser Betrachtungsweise die Universalien nur in der beschränkten Wirklichkeit, nicht außer den Dingen. Allein so wenig das Universum deßhalb, weil es in Wirklichkeit nur beschränkt existirt, ein bloßer Verstandesbegriff ist, so wenig sind es auch die Universalien, gleichwie Linie und Oberfläche, obschon sie außerhalb eines bestimmten Körpers nicht vorkommen, dennoch nicht bloße Verstandesbegriffe sind, weil sie nur in einem Körper zur Wirklichkeit gelangen. Der Verstand gibt ihnen jedoch durch Abstraction ein Sein außerhalb den Dingen und diese Abstraction ist ein Verstandesbegriff, da ihnen doch ein absolutes Sein nicht zukommen kann; denn das völlig absolute Universale ist nur Gott. Da das Denken des Geistes ein helleres und höheres Sein

ist, so erfaßt es die Universalien, wie sie beschränkt in ihm und im andern Sein existiren. Wesen derselben Eigenschaften sind zu einer Art verbunden, und dieß wäre auch so, wenn auch der Geist sich keine Artbegriffe bilden würde. Es folgt also das Erkennen dem Sein und Leben; hinsichtlich der erkannten Dinge dagegen folgt das Sein und Leben (in den einem Begriffe, z. B. Haus nachgebildeten Dingen) dem Erkennen der Natur. Hier sind die Universalien, welche sich der Geist durch Vergleichung bildet, ein Abbild der in den Dingen beschränkt existirenden Universalien (de d. ign. II, 6).

7. Die Natur des Beschränkten bringt es endlich mit sich, daß die Welt eine Einheit im Anderssein ist, in einer großen Mannigfaltigkeit von Abstufungen, je nach dem Vorwiegen der Einheit oder Andersheit, eine Einheit in Gegensätzen. Im obersten Reiche, im Himmel, geht die Andersheit fast ganz in Einheit über, im untersten ist die Einheit vom Anderssein überwältigt (Unsterblichkeit von der Sterblichkeit 2c.), in dem mittlern Reiche ist ein mittlerer Zustand. Der Werth, die Würde und Vollkommenheit eines jeden Wesens ist von dem Ueberwiegen der Einheit bedingt (de conject. I, 2. 11. 12). Dieses oberste kosmische Gesetz zeigt sich

a) in der universellen Uebereinstimmung und specifischen Verschiedenheit aller Weltwesen;

b) in dem Verhältnisse der Elementarnatur als Einheit zu den verschiedenen Elementen;

c) in der dreifachen Bewegung der Weltwesen und zwar

α) in der ab- und aufsteigenden, über sich zurückkehrenden Bewegung der Weltwesen aus der absoluten Einheit durch die vernünftige und verständige Natur in die sinnliche und von dieser durch die verständige und vernünftige Natur in die absolute Einheit zurück, nach dem Zahlenbilde des Denars. Er ist das Maß des Perpetuirlichen, aus welchem die Zeitfolge hervorgeht, die alles Werden und Vergehen beherrscht;

β) in der nicht in sich zurückkehrenden, sondern zur Hervorbringung von anderm Aehnlichen übergehenden Bewegung, nach dem Zahlenbilde des Septenars;

γ) in der Bewegung, vermöge welcher eine Naturkraft die andere stachelt und antreibt, auf daß ein ununterbrochenes Erzeugen und Zerstören entsteht, und das Erzeugen des Einen die Zerstörung des

andern bewirkt, nach dem Zahlenbilde des Senars (de conject. II, 5—7).

Da die Bewegung ein allgemeines Gesetz des Universums ist, so kann weder diese sichtbare Erde, noch die Luft, noch das Feuer oder irgend etwas das fixe und unbewegliche Centrum der Welt sein, denn man kann in der beschränkten Bewegung nicht auf ein absolut Kleinstes kommen; dieses müßte als solches mit der Peripherie coincidiren. Es kann somit auch die Erde nicht ohne alle Bewegung sein. Auch die andern Himmelskörper haben kein fixes Centrum. Nur Gott ist das wahre Centrum und die unendliche Peripherie der Welt (de d. ign. II, 10—12);

d) in dem Unterschiede der Individuen je nach vorwiegender Actualität oder Potentialität (de conject. II, 8);

e) in dem Unterschiede der aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen (l. c. c. 10);

f) in dem Unterschiede des unzerstörlichen und des veränderlichen Lebens (l. c. c. 11);

g) in dem Unterschiede von Natur und Kunst (l. c. c. 12);

h) in dem Unterschiede im Gebiete der vernünftigen Natur zwischen den vorwiegend activen und vorwiegend passiven Naturen im Reiche der guten und der bösen Geister (l. c. c. 13);

i) in dem Unterschiede der menschlichen Seele und des von ihr belebten Körpers (l. c. c. 14. 15).

B. Die vorzüglichsten Weltwesen.

1. Die Engel.

Ist Gott die absolute Actualität, Alles, was sein kann in höchster Wirklichkeit, so ist ein Geschöpf um so vollkommener, je mehr es sich dieser höchsten Wirklichkeit nähert. Die vollkommensten Geschöpfe sind daher die himmlischen und die rein geistigen Naturen, die das geworden sind, was sie nach der Vorherbestimmung des göttlichen Geistes werden, in vollkommener geistigen Entfaltung, im geistigen Werdenkönnen werden sollen. Sie haben die Urbilder der Dinge in reiner Wahrheit in sich und sind daher immerdauernd und in großer Actualität. Was zwar ist, aber nicht das, was es werden kann, ist nichts Festes und in beständigem Wechsel. Es ahmt das Immerdauernde nach, ohne es je zu erreichen. Dieß ist das Zeitliche und Irdische, die Sinnenwelt (de venat. sap. c. 3).

Die Engel sind Naturen von reiner Intelligenz, welche durch einfaches Schauen in das allmächtige Urbild Alles ohne Nacheinander, sei es der Zeit, sei es der Natur, zumal erkennen und der göttlichen Majestät assistiren, von der sie es haben, daß sie in dieser Weise Alles sehen. Sie bedürfen keine Anregung und Entwicklung zur Intelligenz; sie gleichen einem aus sich selbst brennenden unauslöschlichen Feuer. Auch sind sie in beständiger Thätigkeit. Ist Gott die Sonne der geistigen Naturen, so ist jeder Engel wieder eine Sonne in einem von Gott ihm angewiesenen Gebiete, Kirche, Reich, Himmelskörper, in welchem er die Bewegung in der physischen und moralischen Welt so leitet, daß Alles dem Willen Gottes entspricht. Es lassen sich neun Chöre der Engel mit verschiedenen Stufen der Intelligenz unterscheiden, die in Gott als dem Centrum die höchste Einheitsentfaltung abschließen. Wie die Gott zugewendeten Engel die Absichten Gottes fördern, so setzen sich die abgefallenen Engel, deren Reich die Sinnlichkeit und Sünde ist, überall den Absichten Gottes entgegen (de conject. II, 13. de gensi S. 136. de ludo gl. II.).

2. Der Mensch.

1. Das vermittelnde Glied zwischen der rein geistigen und der Sinnenwelt ist der Mensch als Synthese von Seele und Leib. Eben deßhalb schließt die menschliche Natur in ihrer Weise alle Eigenthümlichkeiten der Geister- und Sinnenwelt in sich, und die Region des Menschheitlichen umfaßt Gott und die Welt in der Potenz des Menschlichen. Es kann also der Mensch Gott in menschlicher Weise sein, oder ein menschlicher Engel, ein menschliches Thier, ein menschlicher Löwe oder Bär. Ist das Menschenwesen eine Einheit, so kann sie innerhalb ihrer Sphäre Alles aus sich, aus ihrem Centrum als Potenz entfalten. Der Mensch setzt sich als Abbild Gottes zum Schöpfer, Erhalter und Regierer seines Geschlechts, die Thätigkeit des Menschenwesens hat kein anderes Ziel als sich selbst; es kommt die Menschheit nicht über sich hinaus; was sie schafft, ist schon vorher in ihr gewesen (de conject. II, 14). Die Vermittlung zwischen Geist und Leib vollzieht sich durch die Seele, eine edle, einfache und geeinte Kraft, die so eingerichtet ist, daß sie einerseits das Wesen der geistigen Natur an sich trägt, andererseits befähigt ist, durch Hinabsteigen in das Gebiet des Körperlichen dieses zu einer Lebensgemeinschaft mit dem Geistigen zu erheben.

Die Beweise, daß die Seele **geistiger Natur, frei** und **unzerstörlich, unsterblich ist,** sind Folgende.

Sie ist gewissermaßen ein in den Körper eingesenkter göttlicher Same, von Gott unmittelbar geschaffen (de ludo gl. I, S. 218), der im Keime die Urbilder aller Dinge in sich begreift (Idiot. de mente c. 5. 13). Da sie die ihr von Gott anerschaffene Fähigkeit hat, sich selbst zu bewegen, so ist sie eine Substanz, also nicht ein Produkt der Bewegung des Körpers, vielmehr ist sie es, die den Körper bewegt und belebt. So wenig ist sie ein Produkt der Harmonie der Körperkräfte, daß vielmehr diese Harmonie, die rechte Stimmung der Körperthätigkeit von der Thätigkeit der Seele abhängt. Will die Seele sich ganz frei bewegen, so zieht sie sich beim Nachdenken, Gebete rc. möglichst vom Körper zurück. Die Seele ist in jedem Menschen eine individuelle; eine allgemeine Weltseele, von welcher die Seelen der einzelnen Menschen nur Bestandtheile wären und in welche sie sich nach dem Tode wieder auflösen, ist undenkbar; denn jeder Körper hat zu der ihn belebenden Seele eine ihr entsprechende, genau proportionirte Beschaffenheit, die in keinem Körper die gleiche ist. So wenig daher die Identität dieser Proportion, so wenig ist die Identität des Geistes, einer Vervielfältigung fähig, der ohne diese adäquate Proportion zum Körper nicht als dessen belebendes Princip thätig sein kann. Ist die Seele das lebendige Abbild, der Widerschein des göttlichen Geistes — wie sollte dieser Widerschein der ewigen Wahrheit untergehen? es müßte nur die Wahrheit ihren Widerschein aufgeben. So wenig dies möglich ist, da die absolute Wahrheit auch die absolute Güte ist, eben so wenig ist es möglich, daß ihr Abbild je aufhöre (Idiot. de mente c. 12. 15. Excit. X, S. 679).

Da die **Thätigkeit** der Seele eine äquivoce ist, so erkennen wir aus der unstreitbar geistigen Thätigkeit der Seele im Erkennen, Urtheilen, Ueberlegen auch die geistige Natur der Seele selbst. Der Geist erfaßt im Denken das unveränderliche Wesen der Dinge, erhebt sich zu reinen Begriffen, wie sie sich in der Sinnenwelt nicht finden, er zieht sich in seine Einfachheit als Abbild Gottes zurück, in der er Al… in seiner Einheit und die Einheit in Allem schaut, Alles, auch die Z… mißt, zuletzt bis zur Anschauung der absoluten Wahrheit aufsteigt. … sollte der in dieser Weise thätige Geist materieller Natur und … störbar sein? (de mente c. 9). Auch die Fähigkeit der Seele, … selbst zum Gegenstande ihrer Reflexion zu machen in einer Art fre…

förmigen, in sich selbst zurückkehrenden Bewegung, die Fähigkeit, eine bestimmte Absicht beharrlich zu verfolgen, namentlich die Absicht, Gott zu erkennen als den Grund und Ursprung ihres Wissensdranges, und ihm immer ähnlicher zu werden, ist ein sprechender Beweis ihrer Unvergänglichkeit und immerwährenden persönlichen Fortdauer (de ludo gl. II.).

In dem Angegebenen ist auch der Beweis für die Freiheit der Seele enthalten, als einer sich aus sich selbst bewegenden und bestimmenden Kraft. Nie kann die Natur dem Geiste einen Zwang auferlegen, wohl aber der Geist der Natur, wie wir in den Uebungen der Enthaltsamkeit sehen und bei dem Selbstmörder, der gegen die Forderung der Natur ankämpft (de ludo gl. I. de visione Dei c. 4). Auch Gott betrachtet den Menschen sich gegenüber als frei. Er will nur freie Liebe; Niemand ist ein Sünder, als nur durch seine Schuld. Die Einwirkung der göttlichen Gnade hat keinen andern Zweck, als den Menschen sich selbst, seiner Freiheit zurückzugeben [1]). Endlich bezeugt der übereinstimmende Glaube der Völker, daß dem Menschen die unsterbliche Fortdauer so gewiß ist, als das Menschsein (de mente c. 15. de apice theor. These 8).

Der wesentliche Unterschied zwischen der Thierseele und der menschlichen Seele springt nach dem Gesagten von selbst in die Augen. Den Thieren fehlt die Fähigkeit, Begriffe zu bilden und sich frei zu bestimmen. Der Instinct treibt sie zu dem, was sie thun, und die gleiche Gattung treibt das Jagen und Nesterbauen auf die gleiche Weise — wie unendlich verschieden von den Erfindungen der Menschen, von den Werken der Kunst und Wissenschaft, in denen der freie Gedanke waltet; das Thier wird durch das Machtgebot der Natur bestimmt, nicht nur Vernunftgründe, die es nicht kennt. Eine solche Nöthigung fesselt nicht den menschlichen Geist, der wie ein König oder Kaiser frei waltet (de ludo gl. I. de conject. II, 16).

---

1) »Quomodo dabis tu, Domine! te mihi, si non pariter dederis mihi coelum et terram et omnia, quae in eis sunt? imo quomodo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine! intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus. O Domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non et meus; necessitas enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius.« de vis. Dei c. 7.

2. Soll die Seele als Geist in ihre höheren Functionen eintreten, so bedarf sie hiezu zuvor des Herabsteigens in das Gebiet des Sinnlichen, um mittelst der Anregung von Außen das geistige Leben in Thätigkeit zu setzen.

Schon das vegetative Gebiet verbirgt noch in einem gewissen Dunkel das geistige in sich; es treibt die Aeste heraus, auf daß an ihnen die Früchte hängen; es zeigt sich in Blättern und Rinde zur Beschützung der Frucht. Mehr Zeichen des Geistigen finden wir in den Thieren, in ihren Sinnen und ihrem Instincte. In voller Reinheit bricht das Geistige hervor in der Verbindung der menschlichen Seele mit dem Körper, da schon die niedersten Functionen des Sehens, Hörens &c. ein Bewußtsein und Unterscheiden voraussetzen. Mittelst dieser Verbindung steigt das Geistige in's Körperliche herab und erhebt sich dieses in's Geistige, beides so innig verbunden gedacht, daß die Verschiedenheit der Körper insofern aus der Verschiedenheit der Seelen zu erklären ist, als zugleich die letztere nur aus der erstern begriffen wird. Denn daß die menschliche Seele sich ihren eigenthümlichen Körper bildet, rührt zugleich daher, daß dieser Körper gerade diese Seele erfordert, weßhalb die Physiognomen aus der Betrachtung des Körpers auf die Eigenthümlichkeit der Seele schließen. Die innige Verbindung von Seele und Leib bringt es ferner mit sich, daß in der Seele wie in einer Einheit beschlossen ist, was sich im Körper entfaltet. Die Vernunft in der Seele ist das Haupt am Körper, der Verstand sind die Hände, die Sinne die Füße. Für die übrigen lebenden Wesen ist die menschliche Seele das Vorbild: was in der Seele einheitlich enthalten ist, findet sich in den Thieren getrennt, vereinzelt und zerstreut. Ein in die Arterien eingeschlossener feiner körperlicher Geist (spiritus) vermittelt die Verbindung zwischen Seele und Leib und die Wirksamkeit jener auf diesen. Das Geistige im Menschen an sich und seiner Natur nach betrachtet, heißt Geist, *mens;* soferne es den Körper belebt und im Körper und mittelst desselben thätig ist, Seele, *anima* (de conject. II, 10. de mente c. 1. 5).

3. Das Leben und die Nahrung des Geistes ist die Erkenntniß der Wahrheit oder die Weisheit, *sapientia*, d. i. ein schmackhaftes (sapida scientia), den Geist erquickendes Wissen im Verkosten der göttlichen Weisheit und Liebe (de dato patr. lum. c. 1. de vis. Dei c. 5. de venat. sap. c. 1). Unwissenheit ist der Tod des Geistes (Excit. IX, 654). Der Fall der gestürzten

Engel war ihr Hinabsinken aus der Gewißheit des Wissens in die Ungewißheit (de ludo gl. II, S. 231). Die vernünftige Bewegung in uns will den Grund ihres Lebens erkennen und in diesem Wissen unsterbliche Nahrung finden, indem sie sich nährt aus der obersten Quelle ihres Seins (de ludo gl. II). Da das Verlangen nach Erkennen in uns gelegt ist, so muß es auch seine Befriedigung finden können (de d. patr. lum. c. 1. de docta ign. I, 1). Grundgelegt ist dieses Verlangen in uns durch die aus dem ewigen Worte uns anerschaffene rationale Fähigkeit, die Wahrheit zu erforschen (de filiat. Dei, mit Beziehung auf Joh. 1, 9). Gott selbst ermöglicht diese Erkenntniß, da die Erschaffung der Welt den Hauptzweck hat, sich durch das Erschaffene zu erkennen zu geben (de beryllo c. 36. 37). Die Weisheit gibt sich allenthalben kund (Idiot. de sapientia I, S. 136. 137), und nichts ist verständlicher, als daß Gott das absolute Können sei (de apice theoriae). Insbesondere hat er den menschlichen Geist zu seinem lebendigen Abbilde geschaffen, in welchem das Urbild wiederscheint. Gott, das absolute Sehen, gibt sich den Geistern zu sehen, um von ihnen erkannt und geliebt zu werden; ja, er vollzieht einen (scheinbaren) Theomorphismus, auf daß der Mensch auf dem Wege des Anthropomorphismus desto leichter Gott finde und erkenne. Gott gibt sich nämlich dem ihn Anschauenden hin, als empfange er von diesem das Sein und macht sich ihm gleichgestaltet, damit dieser ihn um so mehr liebe, je ähnlicher er ihm erscheint; denn wir können doch unmöglich uns selbst hassen. Gott zeigt sich uns in der Demuth seiner unendlichen Güte, als wäre er unser Geschöpf, um uns so an sich zu ziehen (de vis. Dei c. 15).

4. Die geistige Organisation des Menschen ist ganz auf Erkenntniß der Wahrheit berechnet. Als Abbild der göttlichen, alle Dinge in sich beschließenden Einheit ist unser Geist eine Alles in ihrer Weise in sich befassende und aus sich entwickelnde, sich in Alles und Alles in sich überbildende einheitliche Kraft. Er hat die Fähigkeit, sich allen Dingen zu assimiliren und dadurch geistige Aehnlichkeiten derselben in den Vorstellungen und Begriffen zu bilden. Wie der göttliche Geist die Einheit der Wahrheit der Dinge ist, so ist unser Geist die Einheit der Verähnlichung der Dinge in den Begriffen. Wie Gott das absolute Maß aller Dinge ist, so mißt und beurtheilt unser Geist Alles mittelst der in ihm liegenden Ideen. Das Denken Gottes ist ein Schaffen von Realem, das Denken des Menschen ein Bilden von Begriffen.

Wenn Alles im Geiste Gottes in seiner absoluten Wahrheit ist, so ist Alles in unserm Geiste im Bilde der Wahrheit. Wie Gott das Centrum ist, von dem alle Lebensthätigkeit aus und zu dem sie wieder zurückkehrt, so ist es das Selbstbewußtsein des Menschen, seine Selbsterkenntniß, von der das Erkennen als von einer festen Basis ausgeht, und zu deren Bereicherung es mit der gewonnenen Erkenntniß zurückkehrt. Je tiefer der Geist sich in der aus ihm entwickelten Gedankenwelt erschaut, um so reicher wird er innerhalb seiner selbst befruchtet. So findet der Mensch durch Zunahme an Intelligenz im Bereiche seines Wesens gleich einem Könige Alles, um glücklich und zufrieden zu sein (de mente c. 1—4. de conject. II, 14. 16. 17. de filiat. Dei. Cribr. Alchor. II, c. 3. de ludo gl. I, S. 218). Was uns bei dem Forschen nach Wahrheit besonders zu statten kommt, ist das, daß der Mensch in seinem Geiste die reinen Formen der Mathematik, theils als Vorbilder der concreten Dinge, theils als Abbilder der übersinnlichen ewigen Wahrheit, als Symbole findet, die ihm dadurch zum Eindringen in die göttlichen Dinge dienen, daß er z. B. die geometrischen Figuren zuerst mit den Veränderungen, die sie zulassen, betrachtet, sodann diese als unendlich denkt und auf das schlechthin Unendliche überträgt (de d. ign. I, 11. 12. de venat. sap. c. 5). Auch die Zahl ist ihm ein Symbol der ewigen Wahrheit, da unser Verstand in seinem einheitlichen Zusammenfassen eben so nach dem Bilde der Einheitsentwicklung verfährt, wie die Zahl die Entwicklung der Dinge aus dem göttlichen Geiste und ihre innere Proportion versinnbildet (de conject. I, 4). — Endlich haben wir an der Urtheilskraft eine besondere Art von Verstandesthätigkeit, die uns auf allen Stufen des Erkennens, von der Sinnenerkenntniß bis hinauf zur Vernunfterkenntniß befähigt, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, uns für jenes zu bestimmen und dieses auszuscheiden, und Alles in seinem wahren Werthe zu erkennen; selbst der Werth Gottes und aller Dinge liegt für uns in dieser Kraft des Unterscheidens und Urtheilens (de mente c. 4. de ludo gl. II. gegen Ende).

5. Indessen bewegt sich auch unser Geist mit all seiner Thätigkeit wie alles Erschaffene im Anderssein; er ist daher nicht im Stande, die absolute Wahrheit, wie sie an sich ist, zu erkennen, sondern nur, wie sie im Anderssein sich zeigt, gleichwie in den Farben wohl die Brechungen, das Anderssein des Lichtes, nicht aber das Licht an sich erkannt wird. Gott an sich kennt Niemand, als derjenige Geist, der

das Größte selbst ist und der größte Name — das Wort Gottes. Da wir ohne Kenntniß des Wesens Gottes auch das durch ihn Geschaffene in seiner Wesenheit nicht vollkommen zu begreifen im Stande sind, weil der menschliche Geist in das Werden der Dinge nicht hineingeschaut hat, so wird auch die Wahrheit keines Wesens an sich wirklich erfaßt; ja seine eigene Wesenheit erkennt der Geist nicht, sondern nur das Abbild von ihr, wie es sich im Denken, Fühlen rc. offenbart. Alles Forschen ermißt das Ungewisse durch proportionale Vergleichung mit einem vorausgesetzten Gewissen; es bewegt sich also in einer leichten oder schwierigen vergleichenden Proportion nach dem Unendlichen hin, das als Unendliches sich jeder Proportion entzieht. Wie sollte also eine adäquate Erkenntniß desselben möglich sein? Hieraus ergibt sich, daß all unser Wissen von Gott und der Welt nur Muthmaßen ist. Die Muthmaßung ist eine positive Behauptung, welche an dem Ansich der Wahrheit im Anderssein participirt. Die richtigste Auffassung von Gott ist daher diejenige, welche von der Einsicht ausgeht, daß Gott in sich und das Wahre der Dinge unbegreiflich sei; die wahre Weisheit ist die Wissenschaft des Nichtwissens. Das Verlangen nach Wissen ist dem Menschen nicht anerschaffen zur Erkenntniß der Wesenheit Gottes, sondern zur Erkenntniß der Unendlichkeit der Größe Gottes, die allen Begriff und alles Wissen übersteigt. Der Geist selbst wäre nicht befriedigt, wenn er die Aehnlichkeit eines kleinen und unvollkommenen Schöpfers wäre, der noch größer und vollkommener sein könnte. Nur den Gott von unerfaßbarer Vollkommenheit erkennt alle Creatur als ihren Gott an und sich als Aehnlichkeit desselben. Die negative Theologie, welche alle von menschlichen Anschauungen und Verhältnissen entlehnte Vorstellungen von Gott als vollkommen ungenügend negirt und diese Negation zu ihrem Principe macht, gibt daher eine reinere Erkenntniß Gottes als die positive Theologie, welche die Eigenschaften des menschlichen Geistes in höchster Potenz auf Gott überträgt (de d. ign. I, 1. 3. 4. 24—26. II, 1. de conject. I, 2. 13. de venat. sap. c. 11. 27—29).

6. Conform den vier Modalitäten des Seins aller Wesen: in Gott, in der Idee, in der Wirklichkeit, in der Möglichkeit hat der menschliche Geist vier Stufen der Erkenntniß, die in einer aufwärts und abwärts gehenden Bewegung sich beständig durchdringen und im Allgemeinen wie dort in der Weise thätig sind, daß je die

niedere als das Anderssein der nächsthöhern erscheint und in dieser ihre höhere Einheit und ihr Correctiv findet.

a) In der Sinnenerkenntniß, im Sehen, Hören, Riechen, Tasten ist der Geist mittelst der Arterienkraft thätig; angeregt durch das Einwirken der Gestalt der Objecte, die in den Arteriengeist übergeht, assimilirt er sich diesen Gestalten und bildet sich so eine Vorstellung, ein Bild von den Objecten, wie ein Künstler weiches Wachs einem ihm vor Augen stehenden Gegenstande gleich gestaltet. Es ist nicht eine jede Arterienkraft für alle Eindrücke gleich bildsam. Für die Kraft des Sehnervens sind die Gestalten der Töne kein Object, sondern nur die Gestalten der Farben.

Das Sehen entsteht durch einen gewissen hellen und lichten Geist, die Sehkraft, die aus dem Gehirne in das Auge als das Organ herabsteigt und von einem farbigen Objecte ein ähnliches Bild in das Auge reflectirt unter Mitwirkung des äußern Lichtes. Wenn die Stärke der Sehkraft das sichtbare Licht in sich absorbirt, so wird das Sichtbare zum Gesehenen. Absorbirt aber das Anderssein des äußern Lichtes durch sein Uebergewicht die schwache Sehkraft, so geht die Einheit der Sehkraft in Anderssein und Zertheilung über, und es kommt zu keinem rechten Sehen. Auch beim Sehen verhält sich also der Geist nicht bloß receptiv, sondern vorwiegend activ. Aufmerken, Unterscheiden und Urtheilen sind wesentliche Erfordernisse des Sehens. Dieses steht daher über dem Bereiche des Sichtbaren, der Farbenwelt. Um jede Farbe recht sehen und unterscheiden zu können, ist es auf keine derselben beschränkt. Eben deßhalb ist auch die Farbenwelt nicht fähig, das Sehen zu begreifen. Die Farben vermögen nur zu sagen, das Sehen sei nicht das Weiße, Rothe ꝛc., sondern höher, edler als dieses; sie werden es immer nur vom Standpunkte der Farbe aus zu erfassen suchen (de conject. II, 16. de mente c. 7. de quaerendo Deum). — Ueber die Beschränktheit der Sinnenerkenntniß in Hinsicht auf Masse, Zeit, Gestalt und Raum geht in größerer Ungebundenheit die Einbildungskraft hinaus; sie umfaßt mehr und auch weniger, als der Sinn, näher und entfernter; sie erstreckt sich auf das Abwesende, ohne jedoch über das Gebiet des Sinnlichen hinauszukommen. Sie ist nach einer Seite hin verwandt mit dem Gedächtnisse, welches die Eindrücke der Objecte auch nach deren Entfernung aufbewahrt. Die Einbildungskraft hat ihr Correctiv im Verstaude, der z. B. die Einbildung als irrig erweist, daß unsere Gegenfüßler fallen müßten (de conject.

II, 14). Sinn und Einbildungskraft geben uns wegen der Veränderlichkeit der Sinnenobjecte nur eine mehr oder weniger verworrene Erkenntniß, bei welcher wir stets an die äußern Eindrücke gebunden sind.

b) Reiner und sicherer ist die Erkenntniß des **Verstandes** (ratio), der die Vielheit der Sinnenerkenntniß durcheilt (discursiv), um sie in den Arten und Gattungen zu sichten und in eine allgemeine Einheit zu bringen (de conject. I, c. 2). Die Logik ist sein Gebiet, der Begriff sein Erzeugniß. Er assimilirt sich den abstracten reinen Formen der Dinge, wie sie unveränderlich und unabhängig von der Materie in und durch sich bestehen. In sein Gebiet gehört daher insbesondere die Mathematik, die Lehre von den reinen Größen und Alles, was in der Mechanik und Physik durch Verwerthung der mathematischen Begriffe zu Stande gebracht wird (de mente c. 7). Wie die Realität der Dinge in Gegensätzlichkeit besteht, so gilt auch für den noch auf dem Boden der Wirklichkeit stehenden Verstand als oberstes Gesetz das des Widerspruchs. Quodlibet est vel non est. Entgegengesetztes läßt sich nicht in Einem Denkakte vereinigen (de conject. II, 1). Der Verstand fixirt seine Unterscheidung durch *Namen* und hängt daher an der Bedeutung der Worte.

c) In seinem Einheitsdrange erkennt aber der Geist, daß sich die ganze Verstandesthätigkeit im Anderssein bewegt und eine höhere Einheit fordert, welche die Unverträglichkeit der Gegensätze im Erkennen aufhebt, indem sie dieselben in ihrer Verträglichkeit und höhern Einheit erfaßt. Dieß bewirkt die **Vernunftthätigkeit** (intellectus). Sie läßt alle aus der Vielheit und dem Endlichen überhaupt stammenden Verstandesbegriffe und Beziehungen als für das übersinnliche Gebiet völlig ungenügend bei Seite und erfaßt die übersinnliche Wahrheit in reiner **vernünftiger Anschauung**, wie in einer momentanen Entrückung des Geistes. Das göttliche Licht dringt dann in den Geist ein, und indem es durch seinen überwältigenden Glanz das Auge des Geistes in völlige Dunkelheit versetzt, ist die letztere eben der Beweis, daß der Geist in die Region des göttlichen Lichts eingetreten ist (de d. ignor. I, 10. 17. Apol. d. ignor.). In den göttlichen Dingen muß man in einem einfachen Begriffe, soweit es nur immer möglich ist, die Gegensätze in Eins zusammenfassen, indem man ihrem Auseinanderfallen in Gegensätze zuvorkommt (de d. ignor. I, 19). Für die Vernunfterkenntniß gilt also das Princip der **Coincidenz der Gegensätze** (l. c. III, 12). Da Gott die Coincidenz der Gegen-

säße ist, so gelangen wir auf diesem Wege allein zur richtigen Gottes-erkenntniß. Diesen Weg betritt die mystische Theologie (Apol. d. ignor.). Aber auch noch ein anderes Ziel verfolgt die Vernunft. Auf dem Standpunkte der Verstandesreflexion ist die Nothwendigkeit der Begriffe noch eine vielfach beschränkte; das Eine ist von diesem Standpunkte, das Andere von einem andern wahr; wir finden also noch nicht die Wahrheit in ihrer absoluten Präcision. In der Vernunft aber geht der Geist auf seine Einfachheit zurück, in der er Alles in seiner Einheit und die Einheit in Allem schaut, wie im Punkte alle Größen, im Centrum den ganzen Kreis. Das ist die theologische Speculation (de mente c. 7—9. de beryllo c. 25).

Die Vernunft kann aber ihrer Aufgabe aus sich selbst nicht genügen; sollen die unsäglichen Schätze von Licht, die in der Potenz unserer höhern geistigen Natur enthalten sind, gehoben werden, so bedarf es hiezu, wie beim Sehen des äußeren Lichtes, so hier des einwirkenden, eingegossenen, übernatürlichen Lichtes der göttlichen Gnade, dem sich der Geist vertrauensvoll wie der Schüler dem Worte des Lehrers hingeben muß. Alle Erleuchtung kommt von Oben, dem Vater des Lichts, der sich denjenigen zu sehen und zu erkennen gibt, die ihn eifrig und in Demuth suchen. So sind es nicht so fast wir, die die göttliche Wahrheit erkennen, als vielmehr das göttliche Licht in uns (de dato p. lum. c. 5. de quaerendo Deum, de filiat. Dei). Daher ist der durch Christus geoffenbarte Glaube die nothwendige Voraussetzung und Grundlage des religiösen Wissens. Der Glaube gibt dem Erdenpilger den rechten Standpunkt (de filiat. Dei c. 119. de genesi S. 134); er ergänzt den Defect der Natur. Der Glaube ist daher der Inbegriff der höheren Erkenntniß, diese Erkenntniß die Entfaltung des Glaubens. Das Wissen erhält durch den Glauben seine Richtung, der Glaube durch das Wissen seine Entwicklung. Wo daher kein gesunder Glaube ist, gibt es auch kein wahres Wissen (de d. ignor. III., 11., de beryllo c. 38. S. 284., bes. de Possest S. 257): Im christlichen Glauben liegt größere Gewißheit, als in dem durch philosophische Forschung erlangten Wissen (Idiot. I., S. 148, Compend. c. 13). In dem Grade, in welchem der Mensch einen lebendigen, von Liebe belebten Glauben hat, erhebt er sich auch zur Vollkommenheit der Erkenntniß; denn der Glaube ist zugleich ein festes Vertrauen, daß wir durch die göttliche Gnade sicher

das Ziel der Erkenntniß, lebendige und innige Gemeinschaft mit Gott in Christus erreichen. So schreitet auch ein Schüler nicht im Unterrichte voran, der keinen Glauben an seinen Lehrer hat. Auch in den profanen Wissenschaften gibt es gewisse unbestrittene Grundwahrheiten, die wir zweifellos festhalten müssen, wenn wir ein Lehrgebäude des Wissens auf ihnen aufbauen wollen.

d) Auch das Erkennen auf der Stufe der Vernunftthätigkeit ist noch nicht das höchste und letzte Ziel, zu welchem jenes in Verbindung mit der erleuchtenden Gnade von Oben aufstrebt. Das letzte Streben des Geistes geht nämlich dahin, sich des Andersſein möglichst zu entäußern und zur Erkenntniß der göttlichen Einheit, wie sie an sich ist, überzugehen, vom Wahren zur Wahrheit selbst. Das ist die höchste Vollendung des Geistes, wenn er durch die Theophanie, die sich zu ihm herniedersenkt, beständig sich erhebt zur Annäherung an die unendliche göttliche Einheit, die das unendliche Leben, die Wahrheit und Ruhe des Geistes ist (de conject. II., 16). Zum richtigen Verständniß ist Folgendes zu beachten. Die Wahrheit ist nicht der in sich vollkommene Gott, sondern eine gewisse Art und Weise Gottes, durch welche diese der Vernunft im ewigen Leben mittheilbar wird. Er wird daher auf dem Wege des Lebens in der Wahrheit erreicht, wenn der Geist in der Erscheinung der Glorie Gottes gesättigt ist. Wenn die Vernunft ihren Anfang, Mitte und Ende als über alle Fassungskraft erhaben erkennt und in ihrem eigensten Objecte, der reinen Wahrheit anschaut, so erfaßt sie sich selbst in der Wahrheit in solcher überschwenglichen Glorie, daß sie nichts mehr als außer ihr seiend erkennt, sondern Alles in ihr als — sie selbst. Nicht Anderes gibt dann mehr dem Geiste Nahrung, sondern er ist das Leben alles Lebenden. Selbst Gott ist ihm dann nicht mehr ein Anderer, von ihm verschiedener, wiewohl die Persönlichkeit des Geistes nicht aufhört, sondern nur vollständig in die göttliche Einheit aufgenommen wird. Alles vernünftig Erkennbare wird zur Vernunft selbst. Das Erkennende ist das Erkannte. Das ist die Kindschaft Gottes, das Aufhören alles Andersseins, die Auflösung von Allem in das Eine und das Ueberströmen des Einen in Alles, — die Vergottung, (de filiat. Dei, de d. ignor. III., 12).

III. Christus.

1) Gott und die Welt fordern eine Vermittlung ihres gegenseitigen Verhältnisses. [1])

Gott als die absolute Vollkommenheit und höchste unendliche Güte will sein Werk, die Welt durch möglichste Beschränkung der mit dem Creatürlichen nothwendig gegebenen Eingeschränktheit zu seiner eigenen Vollkommenheit so viel als möglich emporheben. [2]) Andererseits sehen wir in allem Erschaffenen, von dessen unzähligen Stufen weder die niedere die nächst höhere, noch das Universellste, das Weltganze, das absolut Größte erreicht, das Bestreben, seine Beschränktheit zurückzudrängen, um dem absolut Größten möglichst nahe zu kommen (de d. ignor. c. 1).

Diese Vermittlung ist sehr wohl denkbar. Denn wie sollte die Creatur ihr beschränktes Sein von dem Absoluten, dem als der höchsten Allmacht alles möglich ist, haben, wenn die Beschränkung selbst mit dieser sich nicht vereinigen ließe, durch welche mithin Alles, sofern es sein Sein aus dem absoluten Sein hat, ein beschränktes ist und als beschränktes von dem ist, mit welchem die Einschränkung in höchster Weise verbunden ist. Da Gott als der Beste und Vollkommenste Alles auf die möglichst beste und vollkommenste Weise geschaffen haben muß, so müssen wir auch annehmen, daß er bei der Schöpfung den angegebenen Weg eingeschlagen habe (l. c. c. 3). Denken wir uns nun das absolut Größte zu Einer Stufe des Creatürlichen, zu Einer Art eingeschränkt, so müßte es in dieser Einschränkung alles das wirklich sein, was in der Möglichkeit dieser Art nach deren ganzem Umfange gelegen ist. Da das Größte nur Eines ist, so kann es sich nur in ein Einzelwesen einschränken. Dieses wäre das Leben, das Gestaltende, der Grund und die Wahrheit seiner ganzen Art in der höchsten, auf natürlichem Wege nicht erreichbaren Fülle und Vollkommenheit. Ein solches Beschränktes würde mit jedem Gegebenen über alles Verhältniß hinaus in der höchsten Gleichheit bestehen. Es wäre nicht ein bloßes, rein Beschränktes; es wäre aber auch nicht

---

1) Dieser Satz steht zwar mit ausdrücklichen Worten nicht in den Schriften Cusa's, liegt aber der ganzen Ausführung dieses dritten Theils zu Grunde.

2) Relegata est enim procul omnis invidia ab eo, qui summe bonus est, cujus operatio defectuosa esse nequit, sed sicut ipse est maximus, ita et opus ejus, quanto hoc possibilius est, ad maximum accedit. de d. ignor. III., 3.

Gott, diesen in seiner Absolutheit gedacht; denn in dieser ist er frei von aller Beschränkung. Es wäre Gott und Geschöpf zugleich, jedoch letzteres in einer Beschränkung, welche nicht in sich selbst subsistirte, sondern nur in der hypostatischen Vereinigung mit dem absolut Größten, unbeschadet des Unterschieds der Naturen (de vis. Dei c. 23). Diese Vereinigung dürfte weder als Vermischung noch als Zusammensetzung gedacht werden, weil Beides mit dem Begriffe von Gott und dem Zwecke der fraglichen Vereinigung unvereinbar wäre; es dürften nicht Gott und Geschöpf abstract aufgefaßt werden, sondern Gott, wiefern er zugleich Geschöpf und das Geschöpf, wiefern es zugleich Gott ist.

2) Unter den Creaturen eignet sich für diese Vereinigung nur diejenige, welche die größte Beziehung zu der Gesammtheit der Creaturen hat. Diese ist der Mensch, die höchste Stufe der sinnlichen, und die niederste der geistigen Wesen. Das zum Menschen eingeschränkte Größte ist also Gott und Mensch zugleich, Gottmensch. Dieser ist also das Haupt des ganzen Universums, die höchste Vollkommenheit von Allem, der Mittelpunkt des Alls, durch welchen alle Dinge aus Gott hervorgehen und wieder in die Einheit mit Gott zurückkehren. Da nun Gott durch sein Wort, die absolute Gleichheit, Alles erschaffen hat, so kann nur das ewige Wort sich mit der menschlichen Natur verbinden. Wir erhalten also an erster Stelle Gott den Schöpfer, dann den Gottmenschen, drittens das Universum. Diese Ordnung darf aber nicht als eine zeitliche betrachtet werden, gleich als ob Gott der Zeit nach dem Erstgebornen der Schöpfung vorangegangen wäre, oder als ob der Erstgeborne, der Gottmensch, der Zeit nach vor der Welt gewesen wäre, sondern nach der Natur und Ordnung einer Vollkommenheit über alle Zeit hinaus, so daß der bei Gott über aller Zeit vor Allem Existirende in der Fülle der Zeit nach vielen Zeitumläufen der Welt erschienen ist (l. c. c. 3.).

3) Dieser in der Fülle der Zeit erschienene Gottmensch ist Jesus Christus, der sich durch seine Lehre und Wunder als solchen manifestirt hat. Er ist daher der absolut vollkommenste Lehrer der Menschheit; kein Mensch kann aus sich Jesu Weisheit erreichen; denn er ist die Wahrheit, die absolute Vernunft aller Vernunft, die christliche Religion ist die absolut vollkommenste. Er ist als Gottmensch der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Erlöser und Spender aller Gnade zum übernatürlichen gottgefälligen Leben, das Centrum

des übernatürlichen Lebens, der einzige Weg zur ewigen Seligkeit; denn in ihm ist die höchstmögliche Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen durch die höchstmögliche Anziehung der erstern an letztere, jedoch ohne Uebergehen in sie, vollzogen. Eben dadurch ist Jesus die Vollendung, die Vollkommenheit, das Vorbild der Menschheit, der größte Mensch, den kein anderer Mensch aus sich erreichen kann, der allein durch seine Beziehung zum ganzen Umkreis der Menschheit diese in die übernatürliche geistige Lebensgemeinschaft mit Gott bis zur Vergottung, jedoch ohne Vermischung und Verlust unserer persönlichen Selbstständigkeit einzuführen im Stande ist; denn gezeugt im Worte der Wahrheit sind wir ein gewisser Anfang des göttlichen Wesens; die höchste Sohnschaft Jesu führt uns zur vollkommenen Kindschaft Gottes. Die Gewißheit der Unsterblichkeit und des ewigen glückseligen Lebens haben wir nur durch ihn (de d. ignor. III., 4., de vis. Dei c. 7. 19. 20. 21., de pace fidei c. 18., de ludo gl. II., de dato p. lum. c. 4.).

Als Mensch konnte Jesus der natürlichen Geburt nicht entbehren. Er trat daher in das irdische Dasein durch die schaffende göttliche Kraft und das Empfangen der menschlichen Natur. Daher ist Jesus aus einer Mutter geboren ohne Zuthun eines Mannes. Maria selbst war als zu dieser übernatürlichen Geburt ausgewählt frei von der Erbsünde, indem die Barmherzigkeit des Erlösers auf den Lebensanfang der Mutter der Barmherzigkeit entsündigend zurückwirkte. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur vollzog sich durch den hl. Geist, den Geist der Liebe. Weil nicht auf dem Wege menschlicher Zeugung geboren, gelangte Jesus als Menschensohn zur höchsten Entfaltung der menschlichen Natur. Sein Geist erkannte in Wirklichkeit Alles, was der Mensch erkennen kann; sein Wille war stets in Einheit mit dem göttlichen. Jesus wollte aber nicht für sich allein dieser Vollkommenheit sich erfreuen, sondern auch die menschliche Ohnmacht stärken, die Sünden Aller tilgen, thatsächlich zeigen, die Wahrheit sei das Leben des Geistes, und Alles an sich ziehen. Er that es durch den freiwilligen, unverschuldeten Kreuzestod; und weil die menschliche Natur und die Liebe zu Gott und den Menschen in ihm die größte war, so erstreckt sich die ihm in der glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt gewordene Verherrlichung als Gnade der Rechtfertigung über alle Menschen (de d. ignor. III., 5—8., de cribr. Alchor. II., 12—18., de pace fidei c. 17., Excit. V. ex serm.: Coelum et terra transibunt

S. 494. 495., Excit. VIII., ex serm.: Sicut lilium inter spinas S. 616.).

Als der Inbegriff des neuen Lebens steht Jesus mit allen Erlösten in einem geistigen Rapporte und ist sich des Grades ihrer geistigen Lebensbethätigung unmittelbar bewußt: er ist der Richter der Lebendigen und der Todten, ein Richten, das nicht auf vorhergehendem Vergleichen und Beurtheilen beruht, sondern mit dem läuternden, das ächte Gold bewährenden Feuer zu vergleichen ist.

Die Gemeinschaft mit Jesus vollzieht sich im Glauben, Hoffnung und Liebe.

Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die ewige Wahrheit auch dem schlichtesten Verstande objectiv nahe gelegt. Jesus ist der lebendige Inbegriff des geoffenbarten Glaubens; es bedarf also nur von Seiten des Menschen, daß er ihn zunächst ex auditu in sich aufnehme. Es muß aber der Glaube in ein Leben aus dem Glauben übergehen, er muß zur Richtschnur unsers Denkens und ganzen Lebens werden, und verbunden mit der Hoffnung und belebt von Liebe eine umgestaltende Kraft auf uns ausüben (de d. ignor. l. c. c. 9. 10—12., de vis. Dei c. 24., de pace fidei c. 17. 18., de ludo gl. I. am Schlusse).

4) Wie Gott für die Vielheit des Endlichen überhaupt, so ist Christus für die Vielheit der Christgläubigen die Einheit. Die concrete Einheit aller Verschiedenheit in Christus ist die Kirche. Wie im Universum Jegliches durch das Ganze im Ganzen und das Ganze in Jeglichem und Alles durch Alles in Gott ist, so ist jeder Gläubige durch das Ganze, die Kirche in Christus und das Ganze in ihm. Es gibt daher keinen wahren Glauben und keine wahre Liebe ohne das Leben im Ganzen, in der Kirche, in welcher der Geist Christi weht und waltet (de d. ignor. l. c. c. 12., Excit. VIII. ex sermone: Agnus in cruce levatur. Epist. 2. u. 3. ad Bohemos).

Die Kirche ist der geheimnißvolle Leib Christi. In den Sacramenten, dem Priesterthum und dem Laienstande wiederholt sich in höherer Ordnung der Grundtypus des Creatürlichen: Materie, Form und die Verbindung beider. Die Kirche hinieden hat darüber, ob ihre Mitglieder wahre und lebendige Glieder am Leibe Christi sind, keine Gewißheit (ecclesia *conjecturalis*); erst jenseits beginnt die Scheidung. Ist Christus die höchste Vereinigung des Unendlichen und Endlichen, so muß sein Werk, die Kirche, die höchste und vollkommenste Realisirung

coincidiren sie. Cusa hat nun den Einen Begriff des Werdens, = des größer oder kleiner Werdens in zwei Begriffe gespalten, in das größer und in das kleiner Werden, diese zu einem Größten und Kleinsten verabsolutirt, wodurch sich ihm wohl eine Uebereinstimmung beider in der Unmöglichkeit einer Steigerung, aber nicht die zu beweisende Coincidenz ergibt. Diese ergibt sich, und zwar mit voller Evidenz, wenn darauf hingewiesen wird, daß in Gott als der absoluten Wirklichkeit alles Möglichen, alles Werdens die endlichen Gegensätze von größer oder kleiner Werden aufhören; in ihm coincidiren sie, eben so wie Bewegung und Ruhe; Gott ist die absolut größte Bewegung, welche mit der absolut kleinsten Bewegung, der Ruhe, coincidirt; er ist die Coincidenz von Vergangenheit und Zukunft als das absolute Jetzt rc. Nicht er ist die größte und kleinste Bewegung, die größte und kleinste Ruhe, sondern in ihm, seinem einfachsten, schlechthin identischen Wesen, das über alle Gegensätze unendlich erhaben ist, coincidiren die endlichen Gegensätze von Groß und Klein, Ruhe und Bewegung rc. [1]) Daß dieses der wahre Sinn des Grundprincips von Gott als der Coincidenz der Gegensätze sei, davon findet sich der deutliche Beweis nur wenige Zeilen nach der oben citirten Stelle in folgender Erläuterung: „Sage ich: Gott, das absolut Größte, ist das Licht, so heißt dieses nichts Anderes, als: Gott ist am meisten (maxime) Licht, er, der am wenigsten (minime) Licht ist"; mit andern Worten: die Gegensätze von Licht und Finsterniß coincidiren in ihm." In der Erläuterung seines Princips durch geometrische Figuren sagt Cusa nirgends: die absolut größte Linie ist als solche auch die absolut

---

1) In der Frage, ob die besprochene Beweisführung als ein zweideutiges Spiel mit Begriffen, also eine gewisse absichtliche Täuschung des Lesers oder als eine mißlungene Deduction, mit welcher das lautere Forschen nach Wahrheit immerhin vereinbar ist, anzusehen sei, möchten wir uns bei dem sittlichen Ernste, der dem Forschen Cusa's zu Grunde liegt, für die letztere Alternative entscheiden. Einer ähnlichen mangelhaften Beweisführung begegnen wir de d. ignor. I., 6. „Das Größte hat keinen Gegensatz, weder das (concréte) Sein, noch das Nichtsein. Wie läßt es sich also denken, das Größte könne nicht sein, da nicht sein (minime esse) bei ihm so viel ist als: am meisten (maxime) sein?" Minime esse heißt aber im Sinne der Coincidenz von Größtem und Kleinstem nicht: nicht sein, sondern: auf die kleinste Weise sein. Hier hat offenbar das Bestreben, auch bei einem Gedanken, der eigentlich keines Beweises bedarf, das Grundprincip in einer von der bisherigen abweichenden neuen Beweisführung zur Geltung zu bringen, zu einem gleichfalls nicht stichhaltigen Beweise geführt.

kleinste, sondern: die größte Linie ist die am meisten gerade, mit welcher die am wenigsten krumme coincidirt (l. c. I., 13); das heißt: die Gegensätze von Gerade und Krumm coincidiren in der größten Linie. Dasselbe zeigt er wo möglich noch anschaulicher de Beryllo c. 9, wenn er auf eine gerade Linie eine senkrechte gezogen denkt, welche je nach ihrer Neigung auf die eine Seite einen mehr stumpfen, auf die andere einen mehr spitzen Winkel mit ihr bildet. Von diesen zwei Winkeln ist keiner der größte oder der kleinste, so lange beide existiren; der größere kann immer größer werden, der kleinere immer kleiner, so lange der andere existirt. Erst wenn die auf die gerade Linie gezogene zu dieser sich so herniedersenkt, daß sie mit ihr zusammenfällt, hört das größer oder kleiner Werden auf und es entsteht der Winkel, welcher der größte und kleinste zugleich ist, aber keine Zeichnung, Gestalt zuläßt (non est signabilis). Er ist das Princip des stumpfen und spitzen Winkels. Die richtige Fassung seines Grundprincips gibt Cusa selbst in der letzten seiner philosophischen Schriften: *de venatione sapientiae* c. 34: „Weil die absolute Größe alles ist, was sein kann, so kann sie nicht größer sein. Sie ist daher weder größer noch kleiner als jegliches Große oder Kleine, sondern von allem Großen und Kleinen die schaffende, gestaltende und Endursache und das adäquateste Maß, in allem Großen und Kleinen Alles und zugleich nichts von Allem, da alles Große und Kleine nach dem Werdenkönnen ist, das ihnen vorhergeht."

Es bleibt somit das Grundprincip, daß Gott die Coincidenz aller Gegensätze ist, unerschüttert und bildet das sichere und feste Fundament des Systems. Gestützt auf vorstehende Ausführung und besonders die so eben angeführte Stelle aus der letzten, für uns maßgebenden Schrift Cusa's haben wir in unserer Darstellung des Systems Gott als die Coincidenz aller endlichen Gegensätze bezeichnet und die Formel, er sei die Coincidenz des Größten und Kleinsten in dem Sinne von de d. ignor. I., 4, wiewohl sie in den Schriften öfter wiederkehrt, absichtlich vermieden. Richtig verstanden, könnte sie auch unbedenklich beibehalten werden; denn Größtes und Kleinstes sind ihm eben die Repräsentanten aller endlichen Gegensätze. [1])

---

1) Einer andern Bestimmung über das Verhältniß des absolut Größten zum absolut Kleinsten begegnen wir in folgender Fassung: „Gott ist das Größte, weil er Alles umfaßt, Alles in ihm ist, und das

2) Was die Trinitätslehre betrifft, so kommt allerdings in derjenigen Auffassung derselben, nach welcher sie als die ewige Einheit, Gleichheit und die Verbindung der Einheit und Gleichheit gedacht wird, nicht einmal der persönliche Gott, geschweige denn der dreipersönliche zu seiner Geltung; es ist, wenn man will, eine rein formale, mathematische Trinität. „Die Gleichheit der Einheit ist die Gleichheit des Seins, vermöge welcher in einem Dinge nicht mehr und nicht weniger ist, nichts über und nichts unter seinem Sein. Ist in einem Wesen mehr, so ist es ein Monstrum, ist weniger, so findet keine Zeugung der Gleichheit aus der Einheit statt" (de d. ignor. I., 8); „wenn zwei Dinge gleich sind, so breitet sich gleichsam die Gleichheit von dem einen auf das andere aus, verbindet und verknüpft sie" (l. c. c. 9). Noch bezeichnender ist folgende Stelle: „Wie die größte unendliche Linie nicht mehr Linie ist, als Dreieck, Kreis oder Kugel, sondern in Wahrheit alles dieses ist ohne Zusammensetzung, so ist auch das absolut Größte wie die größte Linie, und dieß können wir die Wesenheit nennen; wie das größte Dreieck, das ist die Dreieinigkeit; wie der größte Kreis, das ist die Einheit; wie die größte Kugel, das ist die höchste Wirksamkeit. Die Wesenheit ist nichts anderes als die Dreieinigkeit, diese nichts anderes als die Einheit" (l. c. I., 19). Mit Recht konnte daher Cusa von dieser Trinitätslehre sagen: „Das ist die Dreieinigkeit, welche Pythagoras, der erste unter allen Philosophen, die Zierde Italiens und Griechenlands, als Gegenstand der Anbetung lehrte" (l. c. I., c. 7); „Dieß ist nach meiner Ansicht, gemäß der pythagoreischen Forschung die klarste Auffassung der Dreiheit in der Einheit und der Einheit in der Dreiheit" (l. c. c. 9). Mit weniger Recht beruft er sich auf die Kirchenväter, um diese pythagoreische Trinitätslehre mit ihrer Auctorität zu decken, als wäre sie mit der christlichen identisch. „Wenn unsere heiligen Kirchenlehrer die Einheit den Vater, die Gleichheit den Sohn, die Verbindung den hl. Geist genannt haben, so haben sie hiebei auf die Aehnlichkeit mit irdischen Verhältnissen Rücksicht genommen; denn im Vater und Sohne ist eine gewisse Gemeinsamkeit

---

Kleinste, weil er in Allem ist; de d. ignor. I., 2; de ludo gl. II., S. 224; de venat. sapientiae c. 7. Cusa will daraus, daß „Gott nicht kleiner ist als irgend etwas, weil er das Größte ist, und nicht größer, als irgend etwas, weil er das Kleinste ist", nachweisen, daß Gott von Allem, dem Großen wie Kleinen das präciseste Maß, das Vorbild ist.

der Natur, welche Eine ist, und es besteht unter ihnen eine gewisse Verbindung der Liebe" (l. c. c. 9). „Die affirmativen Namen werden Gott, wenn sie anders ihm zukommen, nur im Verhältnisse zu den Creaturen beigelegt... Weil Gott von Ewigkeit die Dinge erschaffen konnte, wenn er sie auch nicht erschaffen hätte, wird er in Rücksicht auf die Dinge Sohn genannt; denn deßhalb ist er Sohn, weil er die Gleichheit des Seins ist, über oder unter welcher die Dinge nicht bestehen könnten... Betrachtest du die Sache tiefer, so heißt: der Vater erzeugt den Sohn — so viel als: er erschafft Alles durch das Wort; deßhalb nennt auch Augustin das Wort die Kunst und Idee im Verhältniß zu den Geschöpfen. Die Creatur beginnt dadurch, daß Gott Vater ist, ihr Dasein; dadurch, daß er Sohn ist, erlangt sie ihre Vollendung; dadurch, daß er hl. Geist ist, ist sie mit dem ganzen Weltorganismus im Einklang" (l. c. I., 24). Wir stimmen daher Stöckl vollkommen bei, wenn er die erwähnte speculative Trinitätslehre, in welcher der Einfluß des von Cusa als Philosophen besonders hoch gestellten Päthagoras überwiegt, als eine solche bezeichnet, die „so sehr an den puren Modalismus streift, daß man nicht weiß, wie man dieselbe davon reinigen solle." [1]) Dagegen können wir ihm nicht beistimmen, wenn er alle Versuche Cusa's zur Erfassung der göttlichen Trinität — so scheint die Stelle l. c. S. 51 zu fassen zu sein — nicht als gelungen bezeichnet; sie sinken alle in den Modalismus zurück. Wir haben in unserer Darstellung des Systems, wie auch Stöckl (S. 47 u. 48) noch andere Versuche zur Erklärung der Trinitätslehre (I., 3., b. c. d. e.), namhaft gemacht, in denen sich nach unserer Ansicht eine vollkommene Ueberwindung des Modalismus und ein wesentlicher Fortschritt zu einer

---

1) l. c. S. 50. Auch die Stelle de d. ignor. II., 7 reicht nicht zur Vertheidigung hin, wenn sie gleich zeigt, daß Cusa die Festhaltung der Dreipersönlichkeit wenigstens als Aufgabe der christlichen Speculation erkannte. Sie heißt: „In der Gottheit ist jede Person die Einheit selbst, und weil die Einheit die Dreieinigkeit ist, so ist eine Person nicht die andere. Im Universum kann es nicht so sein; deßwegen haben die drei Correlarien, die in der Gottheit Personen heißen, kein anders wirkliches Sein, außer in ihrer Einheit zumal. Man muß dieses genau beachten; denn im Göttlichen ist die Vollkommenheit der Einheit; die Dreieinigkeit ist so groß, daß der Vater wirklich Gott, der Sohn wirklich Gott, der hl. Geist wirklich Gott ist; der Sohn und hl. Geist wirklich im Vater, der Sohn und Vater im hl. Geiste, der Vater und hl. Geist im Sohne ist."

solchen speculativen Trinitätslehre zu erkennen gibt, in welchem das innere trinitarische Leben der göttlichen Personen zur Geltung kommt. Sie culminiren in dem Satze: Gott ist nicht das absolute Können, der absolute Geist (die Nachweisung hierüber hat Stöckl nicht), die vollkommenste Liebe, die höchste Glückseligkeit (fehlt gleichfalls bei Stöckl), wenn er nicht dreieinig ist. Hier wird aus denjenigen Begriffen argumentirt, welche wesentlich christliche sind; es sind Versuche, wie wir sie bei den Coryphäen christlicher Speculation aus älterer und neuerer Zeit antreffen, und wenn sie hinter ihrer Aufgabe zurückbleiben, so mögen wir uns daran erinnern, daß auch Cusa der Speculation über den Glauben nur den Nachweis darüber zutheilt, daß sich eine Wahrheit und warum sie sich so und so verhalte und verhalten müsse, während das Wie uns Geheimniß bleibt.

3) Wir kommen nun zu der Cardinalfrage, deren Beantwortung über den Werth des cusanischen Systems in letzter Instanz entscheidet, zu der Frage, ob es Pantheismus lehre.

Nach den höchst mangelhaften Darstellungen des Systems bei Buhle [1]) und Tennemann, [2]) welcher ersteren in dem Abschnitte über Cusa fast wörtlich abgeschrieben hat, [3]) ist Cusa Pantheist. Ritter, der eine ausführliche, wenn auch nicht vollständige Darstellung des cusanischen Systems gegeben hat, [4]) bemerkt zwar, daß „die Aufhebung aller Unterschiede in Gott den Cusaner natürlich zu einer Lehrweise geführt habe, welche pantheistische Vorstellungen begünstigt. Denn sollte sie nicht auch zur Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und der Welt hintreiben? Es würde nicht schwer halten, eine Zahl seiner Aussagen anzuführen, welche in diesem Sinne gedeutet werden könnten. [5]) Aber wir können auch seine Bemühungen nicht übersehen, die Unterschiede zwischen

1) Geschichte der neueren Philosophie, II. 1., S. 396.

2) Geschichte der Philosophie, IX., S. 135.

3) Dr. Clemens stellt in seiner Abhandlung über Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847, S. 39—41 die betreffenden Abschnitte aus Buhle und Tennemann in zwei Spalten neben einander, woraus die Wahrheit des oben Gesagten evident hervorgeht.

4) Geschichte der Philosophie, IX. Band, S. 165 ff.

5) Als solche Ausdrücke werden angeführt: de d. ignor. II., 6: Universale absolutum Deus est Ib. 9: Gott ist die Weltseele oder mens mundi. Ib. II., 13. II., 4. Gott ist die absolute quidditas mundi seu universi. Ib. 6.

Gott und der Welt geltend zu machen. Auf das Stärkste wird er ausgedrückt, wenn Nicolaus behauptet, Gott stehe von den Geschöpfen unendlich ab, so wie das Unsichtbare von dem Sichtbaren"... Weil Alles in Wirklichkeit, ist er vollkommen und unendlich und die Verneinung, welche er in sich schließt, ist die reine Verneinung des Endlichen... Als das allmächtige Princip aller Dinge kann er nicht aus einer ihm fremden Materie die Welt gebildet haben... Gott schafft die Dinge aus nichts Anderem als aus sich. Er ist der Schöpfer der Welt... Es herrscht beim Cusaner in seinen Ansichten über die Schöpfung der Gedanke an den Willen Gottes vor, welcher in ihr sich offenbare". Der verstorbene Prof. Dr. Clemens, der gründliche Kenner der Speculation Cusa's, [1]) spricht sich über unsere Frage gleich im Eingange seiner Darstellung auf das Bündigste aus, wenn er als den Grundgedanken der cusanischen Philosophie die Lehre von der freien Offenbarung des dreieinigen Gottes im All als dem Inbegriff des Endlichen durch Schöpfung — bezeichnet [2]) und zu dem von Cusa an einer Stelle gebrauchten Ausdrucke: Emanation bemerkt: „Wer dieß (daß man bei Cusa nach dessen eigenem Wunsche nicht an dem Wortlaute hängen bleiben, sondern den Sinn der Worte erfassen möge) aus den Augen läßt oder den Philosophen nur halb studirt, könnte leicht verführt werden, in seinen Lehren, die in Allem entschieden und mit vollestem Bewußtsein jedem Pantheismus entgegentreten, hie und da pantheistische Ansichten zu finden." [3]) Erdmann, der in gedrängter Kürze die Hauptgedanken des Systems getreu wiedergibt, sagt im Uebergange auf die Lehre vom Universum: „Von Gott als dem Inbegriffe (complicatio) alles wahrhaften Seins ist dann überzugehen zu dem Universum als der explicatio Dei. Hier erklärt sich nun Nicolaus entschieden gegen alle Ansichten, die man später pantheistische genannt hat. Nicht nur dagegen, daß alle Dinge Gott seien (doct. ignor. II., 2), sondern auch gegen jede Emanation, möge dieselbe als eine unmittelbare, möge sie als eine durch Mittelwesen, Weltseele, Natur ꝛc. vermittelte gedacht werden. Sondern, obgleich er selbst zugibt, daß das Wie dem Verstande unbegreiflich bleibe, fordert

1) S. die in Note 3 citirte Schrift.

2) l. c. S. 39.

3) l. c. S. 81.

er doch, daß die Welt, dieses Abbild Gottes, das eben deßwegen der endliche Gott genannt werden kann, als geschaffen gedacht werde (doct. ignor. II., 2)." [1])

Von diesen Auffassungen wesentlich abweichend, wirft Stöckl dem Systeme Cusa's theils wirklichen Pantheismus vor, theils findet er Ansichten, welche so nahe an das Pantheistische anstreifen, daß das Denken in der äußersten Versuchung stehen muß, die schwache und fast verschwindende Grenzlinie noch vollends zu überschreiten. [2])

Wir wollen die Beweise für diese Behauptungen einzeln betrachten.

Zuvor aber sei an die Worte Cusa's, die wir vorhin erwähnt haben, erinnert: „Wer meinen Sinn erfassen will, muß über die Wortbedeutung hinaus sich zum geistigen Verständnisse erheben und nicht an der eigentlichen Bedeutung der Worte hängen bleiben, die zur Bezeichnung solcher Mysterien des Geistes in ihrer gewöhnlichen Bedeutung nicht ausreichen." [3]) Diesem Winke gemäß werden wir den Vorwurf des Pantheismus wegen Ausdrücken, wie: Gott ist Alles; die Welt ist der erschaffene, explicirte Gott; die Welt ist durch einfache Emanation aus Gott hervorgegangen; der Mensch ist ein menschlicher Gott 2c. zum Voraus in so lange abweisen müssen, als nicht der Pantheismus aus dem ganzen Inhalte des Systems nachgewiesen ist. Stöckl hat diese Maxime nicht beachtet, wenn er, wie schon der erste philosophische Gegner Cusa's, Wench, auf dessen Widerlegung in der Apologie wir hier verweisen, den Pantheismus zu finden glaubt

1) in der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt als des der erfüllten Allgemeinheit (complicatio) zu seinen Besonderheiten (explicatio); hier liege der Gedanke sehr nahe, beide seien überhaupt nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden. [4]) Schon Cusa selbst hatte bekanntlich hierauf in der „Apologie" erwidert, Gott sei nichts von Allem nach dessen Besonderheit, sondern nur der geistige Grund alles Seins, er sei das Urbild, die Welt mit allen ihren Wesen das Abbild, das von dem unerreichbaren Urbilde wesentlich verschieden sei. Und in der That wird Niemand behaupten können, daß die eben erwähnte allgemein

1) Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Band. Berlin 1869. S. 448.

2) l. c. S. 59. 66. 67. 82.

3) de d. ignor. I., 2.

4) l. c. S. 59.

gehaltene Auffassung nothwendig den materiellen Pantheismus involvire, so oft sie auch von Neuplatonikern und den an diese sich anschließenden Gnostikern in rein pantheistischem Sinne benützt wurde. Sie kann an sich eben so gut die reine Umsetzung der im Geiste Gottes gedachten Welt in die Realität des Daseins bezeichnen. Es würde schon genügen, zur Widerlegung Stöckl's nur auf das wichtige zweite Kapitel des zweiten Buches der: docta ignorantia hinzuweisen, in welchem er die Schwierigkeiten hervorhebt, das Verhältniß Gottes zur Welt richtig zu erfassen, ohne dem Pantheismus zu verfallen, wobei er sich immer Gott als Schöpfer, die Welt als Geschöpf denkt, während das Verhältniß der erfüllten Allgemeinheit zu seinen Besonderheiten dem Denken keine Schwierigkeiten darbietet; denn es ist einfach das Verhältniß der Gattungen zu den Arten, der Arten zu den Individuen. Ja, wir haben von Cusa selbst eine bestimmte Erläuterung über das Verhältniß von complicatio und explicatio. De mente, c. 3 sagt er: „Alles ist in Gott, allein dort sind die Urbilder der Dinge; Alles ist in unserem Geiste, allein hier sind die Aehnlichkeiten der Dinge. Wie Gott das absolute Sein ist, alles Seienden Inbegriff, so ist unser Geist das Abbild jenes unendlichen Seins, der Inbegriff aller Abbilder, gleichsam das erste Abbild eines unbekannten Königs und zugleich das Vorbild für alle anderen Abbilder, die nach (secundum) ihm etwa zu fertigen sind; denn die Gestalt (facies) Gottes steigt nur in die geistige Natur, deren Object die Wahrheit ist, herab und nicht weiter, außer mittelst des Geistes. Soweit daher alle Dinge, die dem einfachen Geiste nachstehen, an diesem participiren, so weit participiren sie am Abbilde Gottes. Der Geist ist das Abbild Gottes durch sich, Alles, was aus dem Geiste kommt, nur durch ihn." Allein Cusa dringt tiefer in die Sache ein; er deducirt den Begriff der Schöpfung aus dem Verhältnisse Gottes als des absoluten Machenkönnens zu dem Werdenkönnen; und diese Deduction, die Stöckl getreu und vollständig wiedergibt, ist auch für ihn so überzeugend, daß er nicht umhin kann, am Schlusse derselben zu bekennen: „Wir sehen, diese Bestimmungen lauten im Allgemeinen ganz unverfänglich und lassen die Schöpfungslehre Cusa's im Ganzen genommen als hinreichend correkt erscheinen." [1])

---

1) l. c. S. 60—65. S. 67: „Von Cusa wird die reale Verschiedenheit der Creatur von Gott entschieden betont."

Statt sie aber als eine präcisere Fassung der obigen allgemeinen Bestimmung, als einen Fortschritt in der speculativen Entwicklung zu begrüßen, kehrt er zu seinem Einwurfe zurück und meint, wenn Gott die erfüllte Allgemeinheit ist, so sei nicht abzusehen, wie in dem göttlichen Willen noch die Möglichkeit liegen könne, eine andere und eine vollkommenere Welt zu schaffen, als die gegenwärtige; unstreitig sei dieser letztere Satz wahr und Cusa halte mit Recht an demselben fest, aber zu der vorausgesetzten Lehre von der Welt und ihrem Verhältnisse zur göttlichen Idee passe er nicht. Die Schöpfungstheorie und das Verhältniß von Complication und Explication schließen sich aus. [1])

2) Stöckl urgirt auch folgende Fassung: Die Welt ist die Erscheinung des unsichtbaren Gottes, Gott die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge und sagt von dieser Stelle: „Ganz gewiß sind solche Aussprüche auf theistischem Standpunkte nicht mehr zu rechtfertigen; nur der Pantheismus kann an ihnen festhalten.“ [2]) Aber verwirft er damit nicht die paulinische Lehre Röm. 1, 20: „Das Unsichtbare von Gott, nämlich seine ewige Macht und Gottheit ist seit der Schöpfung der Welt durch Betrachtung seiner Werke so erkennbar, daß sie nicht zu entschuldigen sind?“ Was anderes lehrt hier Cusa, als Paulus? daß die Welt die sichtbare Offenbarung des an sich unsichtbaren Schöpfers sei, worüber uns Cusa in dem Dialog de Possest [3]) folgende Erläuterung gibt: „B e r n h a r d. Es befremdet Dich, daß Unsichtbares gesehen wird. C a r d i n a l. Es wird auf unsichtbare Weise gesehen, so wie die Vernunft, wenn sie das Gelesene versteht, die unsichtbare Wahrheit, die unter dem Buchstaben enthalten ist, unsichtbar sieht. B e r n h a r d. Wie wird aber aus der sichtbaren Schöpfung die Kenntniß des Schöpfers gewonnen? C a r d i n a l. Ich weiß, daß, was ich als sinnlich anschaue, nicht aus sich ist. Wie der Sinn nicht aus sich unterscheidet, sondern das Vermögen zu unterscheiden von der höhern geistigen Kraft hat, so ist auch das sinnlich Wahrnehmbare nicht aus sich, sondern aus einer höhern Kraft; denn es ist beschränkt; wie sollte aber das Beschränkte sich selbst die Beschränkung setzen? Ich kann also jene Kraft, aus welcher alles Sichtbare ist, nur als unsichtbar und ewig erkennen. Die s c h ö p f e r i s c h e K r a f t muß als ewig gedacht werden; denn wäre sie selbst wieder aus

1) l. c. S. 65.
2) l. c. S. 67.
3) S. 250.

einer andern Kraft, so wäre sie eine erschaffene. Ewig ist also die Kraft, durch welche die Welt erschaffen ist, und eben deßhalb unsichtbar (das Sichtbare ist zeitlich, vergänglich); dieß ist eben die unsichtbare schöpferische Kraft von Allem — Gott." Läßt sich eine correctere Erklärung der Worte des Apostel Paulus denken? Ist hier der Begriff des in seine Besonderheit sich zerlegenden erfüllten Allgemeinen oder der der Creation zu Grunde gelegt? In dem unmittelbar Folgenden wird dieser Begriff noch bestimmter aus der Idee Gottes als der absoluten Actualität entwickelt. Excitat. V., S. 478 ex sermone: „Quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris" finden wir folgende Stelle: „Was ist die Creatur anders, als die offen dargelegte Weisheit Gottes? Wir können also die Welt in doppelter Hinsicht betrachten: einmal in der Weisheit, vor aller Creatur, als in der Kunst, dann in der Entfaltung, in der sichtbaren Wirkung. In der unerschaffenen Weisheit sehen wir die Welt wie das Verursachte in seiner Ursache, und in der Welt sehen wir die Weisheit, wie in dem Verursachten die Ursache." In dieser Stelle sind die Begriffe von Complicatio und Explicatio durch den der Creation vermittelt. Sehr schön läßt Cusa im ersten Buche des Idioten [1]) einen Gelehrten und den Idioten sich über denselben Gegenstand also unterreden: „Der Gelehrte. Wie bist Du zum Wissen um Dein Nichtwissen gelangt, da Du ja unwissend bist? Idiot: Nicht durch Deine, sondern durch Gottes Bücher. Der Gelehrte: Und welche sind diese? Idiot: Die er mit seinem Finger geschrieben hat. Der Gelehrte: Wo finden sie sich? Idiot: Ueberall." Die Betrachtung der Welt als Offenbarung Gottes setzt aber die Idee des Schöpfers und des persönlichen Gottes voraus. Doch hierüber scheint jede weitere Erörterung überflüssig zu sein. Dagegen scheint auf den ersten Blick

3) derjenige Nachweis des Pantheismus erheblicher zu sein, den Stöckl aus der Mystik Cusa's herleitet. Zwar finden wir den Pantheismus nach seiner materiellen Seite nicht darin, worin ihn Stöckl findet, nämlich abermal in dem Verhältnisse der erfüllten und in dieser ihrer Fülle absolut transcendenten Allgemeinheit zu ihren Besonderheiten, [2]) sondern vielmehr nach der formalen Seite theils in

1) S. 137.
2) l. c. S. 82.

dem unklaren Begriffe der Theophanie, als der äußeren Erscheinung (apparitio) des Schöpfers in den sichtbaren Dingen und als geistige Erleuchtung, als ein geistiges Erscheinen Gottes für den, der auf der Stufe der intellectuellen Anschauung angelangt ist, [1]) theils und ganz besonders in dem Aufgehen des von dem göttlichen Lichte durchleuchteten Geistes in eine solche geistige Gemeinschaft mit Gott, in eine wahre Vergottung, [2]) daß die verwahrende Klausel: „unbeschadet jedoch der Fortdauer der Persönlichkeit" kaum mehr noch einige Bedeutung behält. [3]) Allein wir dürfen nicht übersehen, daß jene Theophanien doch nicht den Begriff eines substantiellen Hervortretens Gottes nothwendig in sich schließen, wie auch die Erhebung des geschaffenen Geistes durch seine eigene Thätigkeit in lebendigster Durchdringung der göttlichen Gnade in die Regionen der seligsten Lebens- und Liebegemeinschaft mit Gott nicht unter den Begriff des Pantheismus fällt, bei welchem es sich um die Frage handelt, ob die Welt als Creatur, als freie Schöpfung des persönlichen Gottes und von diesem dem Wesen nach verschieden zu denken sei. Jene mystische Ueberschwenglichkeit schließt das entschiedene Festhalten an der Creationstheorie keineswegs aus. Wir können höchstens sagen, Cusa sei, indem er das Ueberschwengliche der jenseitigen Vereinigung des creatürlichen Geistes mit Gott bestimmter, als es der Geist hienieden vermag, zu schildern versuchte, seinem eigenen Principe untreu geworden, wornach wir hienieden im Anderssein das Wie jener Vereinigung nicht zu fassen im Stande sind.

Wir heben nun diejenigen Momente hervor, welche nach unserer Ansicht nicht nur beweisen, daß Cusa nicht Pantheist ist, nicht, wenn auch unabsichtlich in dem Pantheismus der bisherigen Mystik sich bewegt, sondern die Creationstheorie so entschieden und bestimmt zur Geltung bringt, daß sich der mystische Pantheismus durch dieselbe aus seiner Verschwommenheit zu einer richtigen und klaren Unterscheidung zwischen dem göttlichen und creatürlichen Leben zu erheben befähigt wurde.

a) Wenn die absolute Einheit als die Monas gedacht wird, die in der Zahlenreihe wiederscheint und sich entfaltet, jedoch so, daß die concrete, reale Zahl von der Natur der als geistige Einheit zu denkenden Monas toto caelo verschieden und diese in unzähliger Zahlenentfaltung

1) de dato p. lum. c. 1. 4., de conject. II., 13. 16.
2) de filiatione Dei, S. 121. 122. 126.
3) Stöckl, S. 76. 77.

nie zu erreichen im Stande ist, [1]) weil Endliches und Unendliches in keiner Proportion zu einander stehen, und wenn dann das Verhältniß der Weltwesen zu Gott ganz analog dem Verhältnisse der Zahlen zur Monas zu denken ist, so ist klar, daß die Natur aller Weltwesen als von der Gottes ganz verschieden aufzufassen und eine Entfaltung des göttlichen Wesens selbst in die Vielheit und Besonderheit der Weltwesen ganz und gar ausgeschlossen ist. Auf der andern Seite ist die Wahrheit festgehalten, daß wie die einzelne Zahl ihr Sein nur aus der Einheit, so auch jedes einzelne Weltwesen den idealen Grund seines Seins nur aus und in Gott hat. „Die Monas ist jegliche Zahl und in jeder Zahl wird sie gezählt, die unzählbare Monas. Der Zehner hat sein ganzes Sein von der Monas, ohne die er nicht diese bestimmte Zahl, noch überhaupt eine Zahl wäre. Außer und neben der Monas kommt ihm nicht noch ein anderes Sein zu. Gleichwohl vermag weder er, noch irgend eine Zahl die Monas zu zählen, da die unzählbare Monas über alle Zahl erhaben ist, als das Princip aller Zahlen. Es gibt keine Coordination, noch überhaupt irgend ein Verhältniß der Zahl zu dem absolut Unzählbaren, so wenig als des absolut Abstracten zu dem in Modalitäten Concreten.“ [2]) „Zwischen der Zahl (diese pythagoräisch als Urbild der Dinge genommen) und den Dingen gibt es keine vermittelnde Zahl, die ein wirkliches Sein hätte, sondern die Zahl der Dinge sind die Dinge.“ [3])

b) Ist Gott die absolute Wirklichkeit, die absolute Einheit von Möglichkeit und Actualität, und setzen alle Weltwesen ein Werdenkönnen und ein Machenkönnen voraus, die sich gegenseitig so bedingen und beschränken, daß kein Weltwesen je alles ist, was werden kann, und die daher das unbedingte Wirken zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben, so ist gemäß der in unserer Darstellung des Systems II., 2—4 angegebenen Ausführung ein solches Verhältniß zwischen Gott und der Welt statuirt, welches den Begriff der Creation auf das Entschiedenste festhält. Das absolute Können-Sein ist nichts Anderes als die göttliche Allmacht und diese manifestirt sich eben in dem Erschaffenen aus Nichts, ohne daß sie sich in diesem Erschaffen erschöpft. [4])

1) Apol. S. 68.
2) de filiatione Dei, S. 123.
3) de mente c. 6.
4) de Possest, S. 251.

Mit welcher Bestimmtheit und Evidenz weist Cusa die dem reinen Creationsbegriffe entgegen stehenden Ansichten der heidnischen Philosophie von einer ewigen Materie, Weltseele, Weltgeist schon in seiner ersten philosophischen Schrift [1]) zurück! mit welcher Energie des Gedankens spricht er dort schon aus: „nur Gott ist absolut, alles Andere beschränkt; es gibt kein Mittelding zwischen dem Absoluten und Beschränkten, wie die Intelligenzen der Gnostiker, der arabischen Philosophen ꝛc. Gott allein ist die hervorbringende, gestaltende und Endursache von Allem, der in Einem Worte Alles noch so Verschiedene hervorbringt (l. c. c. 9). Dieser Gedanke wird in den nachfolgenden Schriften: de genesi, de Possest, de visione Dei, de Beryllo, de apice theoriae, de venatione sapientiae in verschiedenen Wendungen und nach verschiedenen Seiten hin so klar und überzeugend entwickelt, daß es dem mit diesen Schriften Vertrauten eigentlich im höchsten Grade befremdend erscheint, daß der Vorwurf des Pantheismus überhaupt nur erhoben werden konnte. Wir verweisen, um Wiederholungen zu vermeiden, auf die Hauptstellen in: de d. ignor. I., 17. 24., II., 8—10. 13 (die schöne Apostrophe der Werke Gottes an den, der sie nach dem Grund ihres Seins fragt); de Possest, S. 250. 251., de venatione sapientiae c. 9. 27. 28., cribrat. Alchor. III., 4., wo Cusa nachweist, der Gott des Alchoran sei von der Natur der Geschöpfe, er sei nicht der Schöpfer, der aus Nichts erschafft, sondern er gestalte Alles aus sich; er sei die ὕλη oder Materie. Wir führen nur noch diejenige Stelle an, in welcher Cusa scheinbar sehr verfänglich lehrt, daß Gott, wie unsichtbar gesehen, so auch unerschaffen geschaffen wird. [2]) Zu ihrer Erläuterung schicken wir aus derselben Schrift eine andere Stelle voraus. „Ich beginne an der Schwelle der Coincidenz der Gegensätze, die der Engel bewacht, der am Eingange des Paradieses aufgestellt ist, Dich, o Herr! zu sehen. Dort bist Du, wo Sehen coincidirt mit Gesehenwerden, Hören mit Gehörtwerden, Verkosten mit Verkostetwerden, Schaffen mit Reden. Würde ich also sehen, wie ich sichtbar bin, so wäre ich keine Creatur, und wenn Du, o Gott! nicht sehen würdest, wie Du sichtbar bist, so wärest Du

1) de d. ignor. II., 8—10.
2) de vis. Dei, c. 12.

nicht der allmächtige Gott. Von allen Creaturen kannst Du gesehen werden, und alle siehst Du; dadurch, daß Du alle siehst, wirst Du von allen gesehen. Anders können die Creaturen nicht sein: durch Dein Sehen sind sie. Würden sie nicht Dich, den Sehenden sehen, so hätten sie von Dir kein Sein: das Sein der Creatur ist Dein Sehen und Gesehenwerden zumal. Du redest durch Dein Wort zu Allem, was ist und rufst in's Dasein, was nicht ist... Du redest zur Erde und berufst sie zur menschlichen Natur. Und es hört Dich die Erde und dieses Hören ist das Werden des Menschen. Du redest zum Nichts, als sei es etwas und rufst es zum Etwas, und das Nichts hört Dich, weil etwas wird, was nichts war. O unendliche Kraft! Dein Denken ist Reden; Du denkst den Himmel und er ist, wie Du ihn denkst, die Erde und sie ist, wie Du sie denkst.“ [1]) Von diesem Satze ausgehend, daß Gott als die absolute Identität von Subjectivem und Objectivem den wesentlichen Gegensatz zur Creatur bildet, die nur Objectives ist, oder wenn auch zugleich Subjectivität, doch dabei Objectives bleibt, geht er zu folgender Entwicklung, in der zugleich ein Einwurf gelöst wird, über: „Wenn Dein Sehen Dein Erschaffen ist, und Du nichts Anderes als Dich siehst, so daß Du selbst das Object Deiner selbst bist (denn Du bist der Sehende, das Sichtbare und das Sehen), wie erschaffst Du dann Dinge, die etwas Anderes sind, als Du? Denn Du scheinst offenbar Dich selbst zu erschaffen, wie Du Dich selbst siehst. Doch Du tröstest mich, Leben meines Geistes! Denn wenn sich mir auch die Mauer des Widerspruchs entgegenstellt, nämlich der Coincidenz des Erschaffens mit dem Erschaffenwerden (gäbe man diese zu, so hieße dieß behaupten, ein Ding sei, bevor es ist; denn wenn Gott etwas erschafft, so ist es und ist nicht, weil es erschaffen wird), so sehe ich darin doch keine Schwierigkeit, denn Dein Schaffen ist Dein Sein. Zugleich erschaffen und erschaffen werden heißt nichts Anderes, als Dein Sein [2]) Allen mittheilen, so daß Du Alles in Allem bist und doch von Allem frei und losgelöst bleibst. Denn in's Leben rufen, was nicht ist, heißt das Sein dem Nichts mittheilen. So ist das (in's Leben) Rufen ein Erschaffen, das Mittheilen ein Erschaffenwerden.

---

1) de vis. Dei c. 10.

2) esse tuum, Dein Sein, nicht: Dein Wesen (essentia).

Ueber diese Coincidenz des Erschaffens mit dem Erschaffenwerden hinaus bist Du der absolute und unendliche Gott, weder erschaffen, noch erschaffbar, wiewohl alles Das ist, was es ist, weil Du bist."

Schließlich noch eine Veranschaulichung des Erschaffens! In einer der Sermonen [1]) wirft er sich die Frage auf, ob die Seele aus der Wesenheit (essentia) Gottes erschaffen ist. Er gibt folgende Antwort. „Gott wirkt und schafft nicht durch ein Accidens, da er das einfachste Wesen ist; er wirkt nicht wie das Feuer durch Wärme, sondern wie eine durch sich selbst erwärmende Wärme. Aber er theilt sich nicht auf dem Wege der Beschränkung (contractionis) mit, da er einfach ist, nicht sich participiren lassen, nicht sich vermischen kann; er gleicht dem Sonnenstrahle, der durch keinen Schmutz befleckt werden kann. Gott bleibt also absolut, er erschafft durch seinen Willen, wie ein König durch seinen Willen Officialen ernennt; nach einem unabänderlichen Gesetze bewegt er Alles. Indem er Einige zu Officialen und Rectoren macht, prägt er durch seinen Willen ihnen die Aehnlichkeit mit dem Reichsregimente ein, während das wirkliche Reichsregiment ungeschwächt bei ihm verbleibt. Wenn ein Sigill sein Bild in Wachs ausdrückt, so sind die Buchstaben im Wachse nicht von der Wesenheit der Buchstaben des Sigills, sondern nur diesen wesentlichen Buchstaben ähnlich. So drückt auch Gott die Aehnlichkeit seines Wesens der vernünftigen Natur ein, so theilt er sich ihr mit."

c) Der Pantheismus ist in keiner seiner Formen mit dem persönlichen Gott vereinbar. Daß aber in dem Systeme Cusa's der persönliche Gott und zwar in seinem trinitarischen Leben sein volles Recht behauptet, daß insbesondere die Lehre vom ewigen Worte verwerthet ist, um die Grenzlinie und das Verhältniß zwischen der ewigen Actualität Gottes und dem Erschaffen der Welt festzuhalten, bedarf nach unserer Darstellung des Systems keines weitern Beweises.

d) Mit dem persönlichen Gott fällt im Pantheismus auch die relative Selbstständigkeit und die Realität des geschöpflichen Seins, sowohl im Reiche des Geistes als dem der Natur. Die Freiheit und persönliche ewige Fortdauer des Geistes vermag der Pantheismus nicht aufrecht zu halten. Wir haben aber gesehen, welche Aufmerksamkeit Cusa diesen beiden Lehren zuwendet und welch schlagende Gründe er

---

1) Excit. X., ex serm.: Qui me inveniet etc., S. 679.

zur Vertheidigung derselben anführt (II., B. 2.). Aber auch für die bewußtlose Natur hat der Pantheismus kein wahres, wirkliches Sein; nur Gott als die Weltsubstanz ist wirklich, das Sein der Geschöpfe ist nur Schein; nur in den stets wechselnden vielfachen Erscheinungsformen der Einen Substanz besteht das, was wir die sichtbare Welt nennen. Cusa aber läßt das Universum nur im Individuum zur Wirklichkeit gelangen; es besteht für ihn aus unendlich vielen Individualwesen, die allein das wahrhaft Wirkliche ausmachen und von denen jedes seine individuelle Wirklichkeit in dem Grade behauptet, daß sich nicht zwei Weltweisen finden, die einander vollkommen gleich wären. Jedes ist ein Abbild, eine Abspiegelung des Universums in individueller Weise. Der letzte Grund hievon liegt in dem Wesen Gottes als des absolut Singulärsten, der darum auch Alles singulär erschaffen, jeder Gattung und Art von Geschöpfen, ja jedem Individuum eine besondere Weise des Seins und Lebens gegeben hat, als ein Geschenk des gütigen Schöpfers, auf daß es sich dieser Art des Lebens erfreue, weßhalb denn auch jede Art ꝛc. ihre Art zu erhalten bemüht ist. Gott ist nach Cusa nicht ein unersättlicher Chronos, der seine Geschöpfe unaufhörlich verschlingt, sondern der Schöpfer voll Liebe und Güte, dessen Freude es ist, daß ein All von Wesen in gegenseitiger Ergänzung sich ihres Daseins und der möglichsten Steigerung des Lebensgenusses erfreue, und so der Eine Schöpfer im Einklange von Millionen Zungen gepriesen und verherrlicht werde.

e) Der erfüllten Allgemeinheit geschieht naturgemäß volle Genüge, wenn sie sich in die reichste Mannigfaltigkeit der Besonderheiten explicirt. Anders verhält sich die Sache, wenn der persönliche, erhaben über der Welt waltende Gott in seiner unendlichen Güte seine Schöpfung, von der als geschaffener der Charakter der Beschränkung unzertrennlich ist, zur möglichsten Vollkommenheit erheben will und zwar durch den, durch den Alles nach dem Willen des Schöpfers gemacht ist; mit andern Worten: die von Cusa construirte Vermittlung zwischen Gott und der Welt durch Christus hat nur auf dem Standpunkte der Creationstheorie Sinn und Bedeutung. Dieß ergibt sich aus dem ganzen Geiste des Systems; es erhellt aber auch schon aus einigen Fundamentalsätzen, an welche Cusa gleich im Anfange des dritten Buches der „docta ignorantia“ als Grundlegung für seine Construction erinnert. Das Buch beginnt mit den Worten: „Im

ersten Buche ist gezeigt worden, daß das Eine absolut Größte keine Mittheilung seines Wesens an andere Wesen zulasse (incommunicabile), nicht mit dem endlichen Sein sich vermischen (inimmersibile), nicht zu diesem oder jenem sich einschränken lasse [1]) (incontrahibile), sondern in sich ewig, auf gleiche Weise, unveränderlich als Ein und Dasselbe bestehe." Ein anderer Satz ist: „So wenig die göttliche Natur, welche die absolut größte ist, vermindert werden kann, so daß sie in eine endliche und beschränkte übergehe, eben so wenig kann auch die beschränkte Natur so in ihrer Beschränkung vermindert werden, daß sie ganz unbeschränkt werde." Daraus die Folgerung: „Im Universum, in welchem keine Art und Gattung ihren Höhepunkt erreicht, so daß nicht ein Höheres möglich wäre, erschöpft sich nicht die unendliche, absolut größte Allmacht Gottes, so daß das Universum einfach und schlechthin die Grenze derselben wäre" [2]). Diese Sätze haben nur auf dem Standpunkte der Creation ihre Berechtigung. Die Versöhnung der Welt mit Gott durch Christus erscheint bei Cusa allerdings zunächst als eine kosmische, die jedoch der biblischen Grundlage (Joh. 1, 3. 4) nicht entbehrt und den Begriff der eigentlichen Erlösung gleichfalls zur vollen Geltung kommen läßt. Es ist die mit der Logosidee in Einklang gebrachte Naturphilosophie.

4. Wir reihen an das Gesagte noch einige Bemerkungen zur Charakteristik der cusanischen Speculation an, namentlich über das Verhältniß derselben zur Mystik.

Cusa bezeichnet seine Speculation mit Entschiedenheit als mystische Theologie, wie er denn mit höchster Verehrung zu dem Vater der abendländischen Mystik, Dionysius Areopagita, aufblickt, dessen Schriften über die mystische Theologie gleichsam als Norm und Leitstern seiner Speculation bezeichnet und seinem literarischen Gegner Wenck die Schriften des Abts Maximus, Hugo von S. Victor, Robert von Lincoln, Erigena zum Studium empfiehlt, wenn er zum tiefern Verständniß in der Theologie gelangen will. Das Princip der „docta ignorantia, daß Gott über alle Vorstellungen und Begriffe erhaben nur im Bewußtsein seiner Unerfaßbarkeit noch am richtigsten erfaßt

1) Statt immersibile des Textes muß nach dem Contexte und neben den Worten: incommunicabile, incontrahibile nothwendig *inimmersibile* gelesen werden.

2) de d. ignor. III, 1. S. 43. 44.

werde, ist ihm eben das Wesen der mystischen Theologie [1]). Er theilt mit den Mystikern [2]) die Ansicht, es sei die mystische Theologie ein hehres, heiliges Gebiet, das in sich ein Heiligthum, den verborgenen Schatz des Evangeliums bewahrt, das die profanen Gelehrten, die in den Kategorieen der Logik stolz einherschreitenden Theologen nicht zu verstehen fähig seien, es sei eine Entweihung des Geheimnisses, wenn man sich in einen Federkrieg mit ihnen einlassen wolle. Daher nennt er wohl auch die docta ignorantia die sacra docta ignorantia und Gott selbst cibus grandium, die Nahrung für große Geister [3]), wie denn auch das Princip der docta ignorantia große Geheimnisse enthülle und das ganze Gebiet des Wissenswürdigen aufschließe, Versicherungen [4]), in welchen sich die mystische Demuth und eine gewisse ihr als Particularismus nebenbei eigene Selbstüberhebung die Hand reichen. Auch die Auffassung der Speculation nicht als todtes Wissen und unfruchtbare Abstraction, sondern als Lebensweisheit, als ein Geist und Herz nährendes, mit Gott vereinigendes Wissen theilt Cusa, wie wir gesehen haben, mit den bessern Mystikern, wie denn auch das höchste und letzte Ziel der Speculation auch für ihn in einem gänzlichen Aufgehen in Gott besteht, in der seligen Anschauung Gottes und dem überschwenglichen Genusse der göttlichen Liebe. Gleichwohl würden wir Cusa's Geistesrichtung ganz verkennen, wenn wir ihn gleich Solchen, welche höchstens die ersten Kapitel der docta ignorantia von der Unbegreiflichkeit Gottes flüchtig gelesen und andere nicht verstanden haben, als einen Mystiker von großer Dunkelheit [5]) schildern und damit das Wesentliche seines Systems richtig glaubten bezeichnet zu haben. Schon die so interessante, tief durchdachte Schrift de visione Dei muß uns eines Andern belehren. Die guten Benedictiner in Tegernsee, der

1) Apolog. S. 69. 70.

2) l. c.

3) de vis. Dei c. 9.

4) Idiot. I, S. 137—139.

5) Tennemann, Gesch. der Philosophie, IX. B. S. 139. vgl. Stöckl, l. c. S. 81: Die mystische Lehre, welche die deutschen Mystiker auf der Grundlage des Areopagiten ausgebildet hatten, sucht Cusa in speculativer Weise zu construiren, um ihr so den Charakter eines speculativen Systems zu geben. Freilich tritt auch bei ihm die Speculation zuletzt immer wieder in das Gebiet der Mystik hinüber und verliert sich in der unfaßbaren Weite derselben. Schon das Grundprincip der »docta ignorantia« ist wesentlich mystisch... In diese mystische Tinktur ist das ganze cusanische System getaucht.

mystischen Richtung zugethan, trugen mit dem größten Fleiße alle Stellen aus dem Areopagiten und den oben erwähnten Mystikern zusammen, um das „ignote ad Deum ascendere" und jene „caligo", in welcher Gott gefunden wird, zu begreifen. In diesem etwas engen Gedankenkreise scheint sich ihr Studium bewegt zu haben. Cusa verspricht ihnen nach mehreren an ihn ergangenen Fragen um Aufschluß über diese Materie eine eigene Schrift über die mystische Theologie. Sie erscheint endlich unter dem Titel: de visione Dei s. de icona. Und was gibt sie? Die ganze speculative Gotteslehre nebst der Trinitätslehre, in der sie sich abschließt und der Lehre vom Sohne Gottes, durch den allein wir zur vollkommenen Erkenntniß Gottes gelangen, Alles in Form einer fortgesetzten Meditation, die sich öfters zum Gebete steigert. Der speculative Gedanke trägt und beherrscht das Ganze; Gott, die Schöpfung und Christus sind als Objecte der Meditation vorgehalten. Das ist also die mystische Theologie im Sinne Cusa's. Er war viel zu reich und vielseitig angelegt, viel zu sehr in die Beschäftigung mit den ernstesten kirchlichen Fragen hineingezogen, vertraut mit der Geschichte aller Zeiten, als daß die Bewegung in dem begrenzten Gebiete der Mystik ihm hätte genügen können. Auf dem bloßen Standpunkte der Mystik gelangt man nicht zu dem durchdachten Systeme von großartiger Conception, wie wir es in der docta ignorantia angelegt, in den spätern Schriften nach einzelnen Parthieen weiter ausgeführt sehen. Das erfordert Tiefe und Energie des Gedankens. Daher haben wir oben in der Darstellung des Systems geflissentlich diejenigen Stellen hervorgehoben, in welchen sich Cusa über das angeborne Verlangen nach Erkenntniß, über den Werth des Wissens ganz im Sinne der größern Scholastiker ausspricht. Mit diesen hat er die Universalität des Geistes und Wissens gemein. „Die Wissenschaft umfaßt in ihrer Universalität das ganze Reich des Wissens, Gott und die Welt. Dem wissenschaftlich Gebildeten entgeht nichts; nichts ist außerhalb seiner; Alles ist in ihm die Vernunft selbst" [1]). Bei dieser Auffassung der Wissenschaft hatte sich Cusa mit den philosophischen Richtungen aller Zeiten bekannt gemacht, mit den griechischen Philosophen wie mit dem Neuplatonismus und den Aristotelikern der Araber, mit Augustin, Boëtius und den Mystikern des Mittelalters. In die Mathematik, die Naturwissenschaften, besonders Astronomie war

1) de filiat. Dei S. 120.

sein Geist eingedrungen, und an den geistigen Bewegungen auf dem letztgenannten Gebiete nahm er bahnbrechend den lebhaftesten Antheil. Die genaue Kenntniß der Geschichte der Kirche und des deutschen Volks war ihm, wie wir gesehen haben, Leitstern in den öffentlichen Berathungen über das Wohl der Kirche und des Reichs. Er wußte sich daher auch, wie es universellen Geistern eigen ist, mit den verschiedenartigsten Geistesrichtungen zurecht zu setzen, das Wahre einer jeden aus dem Irrigen auszuscheiden und anzuerkennen. Daher seine Geneigtheit, entgegengesetzte Ansichten zu vermitteln [1]), wovon wir in einem spätern Abschnitte hinsichtlich der alten Philosophen mehrere Belege beibringen werden. Darin, daß seine Auffassung das Vermittelnde war, erkannte er den Beweis von deren Richtigkeit und Wahrheit. Wer mit den Schriften Cusa's näher vertraut ist, dem wird nicht entgangen sein, wie sehr ihm neben dem speculativen Erfassen der Gegensätze in ihrer höhern Einheit zugleich die Dialektik, die Bewegung auf dem Gebiete der Reflexion zu Gebote stand, um in bündiger logischer Form seine Beweise zu führen, eine Folge seiner mathematischen Bildung. Er war ein ordnender, systematisirender Geist. Durch alle diese genannten Vorzüge war es ihm, weit entfernt, vom Zuge unklarer Mystik sich forttreiben zu lassen, gegeben, was Meister Eckhart nicht vermocht, die Mystik zu discipliniren, mit der Klarheit des Gedankens zu durchdringen und sie dadurch in den Dienst der theologischen Wissenschaft als Wärme und Belebung wieder, wie in früheren Jahrhunderten, organisch einzufügen. Cusa's Mystik hat ihr klar bestimmtes Object: es ist Christus, wie er als *λόγος* ewig beim Vater, wie er historisch gegeben ist und in uns als neues Lebensprincip sich ausgestalten soll. Das Ziel seiner Speculation ist auch das der geläuterten Mystik, wie sie aus den Schriften eines Thomas von Kempen und anderer Brüder des gemeinsamen Lebens, denen er angehörte, so ansprechend uns wiederscheint, und von ihm am Schönsten und Bündigsten in der Stelle ausgesprochen ist: „Nun habe ich auch das dritte Buch, über Jesus, der gepriesen sei, vollendet, immer auf dem gleichen Fundamente weiter bauend, und im Wachsthume des Glaubens ist mir der Herr, Jesus, für Geist und Herz immer größer geworden. Denn Niemand, der den Glauben an Christus hat, wird in Abrede

---

1) de apice theoriae, S. 335. de mente c. 2. S. 151. c. 4. S. 153. de fil. Dei S. 125.

stellen, daß nicht auf diesem Wege seine Sehnsucht immer mehr gesteigert wird, so daß er nach vielem, immer höher sich erhebenden Nachdenken zuletzt den süßen Jesus als den allein liebenswürdigen erkennt und freudig Alles verläßt, um ihn als das wahre Leben und die ewige Freude zu umfassen. Wer so in die Erkenntniß Jesu eindringt, überwindet Alles, keine Schrift, ja nicht die ganze Welt kann ihm Schwierigkeit bereiten, weil er in Jesus umgewandelt wird durch den Geist Christi, der in ihm wohnt und das Ziel des vernünftigen Verlangens ist" [1]). Reihen wir dieser Stelle den Schluß des zweiten Buchs der „docta ignorantia" an [2]).

„Bei dieser so bewunderungswürdigen, verschiedenartigen Ordnung der Welt sehen wir durch unser System, daß wir in alle Werke Gottes keine vollkommene Einsicht erlangen, sondern nur staunen können, weil Gott groß und seiner Größe keine Grenze ist. Als die absolute Größe ist er von allen seinen Werken wie Urheber und Verständniß, so auch das Ziel; in ihm ist Alles, außer ihm nichts; er ist Anfang, Mitte und Ende von Allem, Centrum und Umkreis des Universums, und in Allem wird nur er gesucht, weil ohne ihn Alles nichts ist, mit ihm haben wir Alles, in ihm wissen wir Alles; denn er ist die Wahrheit von Allem und will, daß der wunderbare Weltbau uns zur Bewunderung hinreiße. Er verbirgt jedoch denselben vor uns um so mehr, je mehr wir ihn bewundern, weil er es ist, den wir mit ganzem Herzen und allem Eifer suchen sollen. Und da er das unzugängliche Licht bewohnt, das in Allem gesucht wird, so kann er allein den Anklopfenden die Thüre öffnen und den Bittenden geben. Kein Wesen von allen erschaffenen hat die Macht, sich dem Anklopfenden aufzuthun und zu zeigen, was es sei, da alle ohne ihn, der in allen ist, nichts sind. Wer aber nach Anleitung der Wissenschaft des Nichtwissens sie fragt, was und wie und wozu sie seien, dem antworten sie: aus uns sind wir nichts, und aus uns können wir auch dir nichts anderes, als nichts antworten, da wir von uns selbst keine Erkenntniß haben, sondern allein der, durch dessen Denken wir das sind, was er in uns will, befiehlt und weiß. Wir alle sind stumm; er, der uns erschaffen hat, redet in uns allen; er allein weiß, was, wie und wozu wir sind. Willst du etwas über uns erkennen, so frage

1) de d. ignor. III, 12.
2) l. c. II, 13.

unsern Grund, unsere Ursache, nicht uns; dort findest du Alles, wenn du diesen Einen suchst, ja auch dich selbst kannst du nur in ihm finden. Strebe daher, sagt unsere gelehrte Unwissenheit, daß du dich in ihm findest, und da Alles in ihm er selbst ist, so kann dir nichts fehlen. Unsere Sache ist es nicht, uns dem Unzugänglichen zu nahen, sondern dessen, der uns ein ihm zugewandtes Antlitz gegeben hat, damit wir ihn mit allem Eifer suchen. Thun wir dieß, so wird er in seiner großen Güte uns nicht verlassen; er zeigt sich selbst uns, und wenn seine Herrlichkeit erscheint, wird er ewig uns sättigen. Er sei gepriesen in Ewigkeit. Amen.

Wer erkennt hier nicht den religiösen Geist eines Genossen der Brüder des gemeinsamen Lebens, eines Geistesverwandten von Thomas von Kempen? (vgl. Nachfolge Christi III. B. 21. Kap.). Daß aber durch diese Stellen das System Cusa's „in eine gekünstelte mystische Tinktur getaucht sei", wird Niemand mit Stöckl behaupten wollen. Cusa's Mystik ist das Durchdrungensein von der Größe und Erhabenheit des Gegenstandes der Philosophie: Gottes und seiner Werke. Alle gesunde Philosophie, die sich nicht mittelst des Denkens ebenbürtig neben Gott hinzustellen vermißt, wird von dieser Mystik erfüllt sein. Sehr wahr sagt in diesem Sinne Franz Hoffmann in der academischen Festrede zur Fichtefeier S. 48: „Ein breiter Strom von Mystik durchzieht die Schriften von Leibnitz, selbst Kant's, Fichte's, Schellings auch in seiner frühern Zeit und Hegels, wie denn überhaupt gar kein großer Philosoph existirt hat, der nicht Mystiker gewesen wäre. Aechte Mystik ist Tiefsinn und Ausprägung des Tiefsinns und enthält darum die Einsicht und Ueberzeugung von der unausschöpflichen Tiefe Gottes und seiner Werke, zugleich mit dem Drange und dem Streben, unaufhörlich tiefer in diese Tiefe zu dringen und sie immer mehr und immer klarer zu enthüllen. Aechte Mystik ist daher ganz und gar eins und dasselbe mit wahrhaft speculativer Philosophie und was nicht wahrhaft speculative Philosophie ist, das ist auch nicht ächte und gesunde Mystik."

Doch das größte Verdienst Cusa's ist, daß er die Mystik, die seit dem vierzehnten Jahrhunderte sich entwickelt hatte, aus den Untiefen des Pantheismus zur bestimmten, lichten Abgrenzung Gottes und der Welt emporgehoben hat. Die Unerfaßbarkeit Gottes haben auch die größern Theologen des Mittelalters stets hervorgehoben; wenn Cusa sie besonders urgirt und häufiger auf dieselbe zurückkommt, so

geschieht es den theologischen Vielwissern gegenüber, welche Alles zu erklären, alles nach ihrer Schablone zu messen und zu deuten vorgaben. Wenn Cusa's Auffassungsweise nach einer Seite hin ausschreitet, so ist es mehr nach der rationalen, als nach der mystischen Seite. Es geht ein rationales Element durch seine Schriften, auch durch die Predigten, soferne Cusa den Glauben zugleich als das an sich Vernünftige nachzuweisen sich bemüht. In der Schrift de pace fidei aber geht er, anstreifend an Neuplatonismus, davon aus, alle bestehenden Religionen seien nur Entstellungen der Einen Universalreligion, als welche er allerdings die christliche betrachtet, geht aber in dem Streben nach Vereinigung der Religionen so weit, daß ihm die specifisch christlichen Lehren von den hl. Sacramenten und kirchlichen Gebräuchen bis zur Unbedeutendheit herabsinken. Es besteht nach Cusa in den verschiedenen heidnischen Religionen nur Verschiedenheit im Ausdrucke und der Form [1]). Der religiöse Inhalt ist bei allen derselbe. Die Veranlassung zu dieser Schrift mag das Ueberschreiten der Grenze entschuldigen; der übernatürliche Charakter des Christenthums ist in der Lehre Cusa's über Christus hinlänglich gewahrt.

§. 29. Die Lehrmethode Cusa's.

Wenn ein philosophisches System die bestimmte Absicht ausspricht, eine neue Bahn zu betreten und die bisherige Methode als ungenügend zu verdrängen, so ist es für dasselbe von größter Wichtigkeit, daß es die Geister zu gewinnen, zu fesseln und durch eine ansprechende Methode sich in das Bewußtsein der hiezu befähigten Zeitgenossen einzuführen versteht. Cusa hat diesem Bedürfnisse alle mögliche Rechnung getragen; es ist von Interesse, auch auf diese formelle Seite seiner Schriften noch einen Blick zu werfen.

Der Geist ist es, der Leben gibt; daher sei vor Allem auf den Enthusiasmus für speculative Thätigkeit hingewiesen, von dem er selbst beseelt war, durch den es ihm möglich war, auch auf andere Geister anregend einzuwirken. Das Forschen nach Wahrheit, das Streben nach Weisheit ist ihm das wahre Leben des Geistes, dessen Sein das Denken ist; es gewährt demselben die unvergängliche Nahrung, in der er ein Unterpfand seiner Unsterblichkeit gewinnt und

1) de pace fidei c. 5. Vgl. oben den Auszug aus der Schrift und das dort Bemerkte.

durch welche selbst seine selige Vereinigung mit Gott vermittelt ist. In der Schrift: de pace fidei theilt er dem Deutschen die ehrenvolle Aufgabe zu, den Begriff der wahren Glückseligkeit zu entwickeln in folgender Unterredung mit dem h. Petrus. „Petrus. Läßt sich eine Sehnsucht nach irgend etwas in dieser Welt denken, die nicht abnimmt, sondern sich beständig steigert? Der Deutsche. Alles Zeitliche vergeht, nur das Geistige nicht: essen, trinken, wohlleben ꝛc. gefällt eine Zeit lang, dann nicht mehr, sie sind etwas Unbeständiges; wissen aber und denken, mit dem Auge des Geistes die Wahrheit sehen, macht immer Freude. Je älter der Mensch wird, desto größere Freude gewährt es ihm; je mehr er sich ihnen hingibt, desto mehr wird das Verlangen nach dem Besitze der Wahrheit gesteigert" [1]). So war es wirklich bei Cusa. Seitdem er in dem Gebiete der Speculation das Feld des Wirkens gefunden hatte, für welches ihm eine besondere Begabung verliehen war, entfaltete er sowohl in Schriften, als auch in den öffentlichen Vorträgen, von welchen wir einen größeren Theil in den Excitationen aufgezeichnet besitzen, eine unermüdliche Lehrthätigkeit [2]). Die kleineren Schriften sind auf den Wunsch von jüngern Freunden um Aufschluß über diese oder jene Aeußerung oder Stelle in den Schriften entstanden. So beginnt die Abhandlung de filiatione Dei also: „Endlich bestimmt mich dein wissenschaftlicher Eifer, daß ich deinen wiederholten Wünschen endlich einmal entspreche. Du wünschest zu wissen, was ich von der Kindschaft Gottes denke" ꝛc. Im Eingange zum Dialoge de genesi lesen wir: „Conrad. Oft macht uns schon eine Veränderung in den Speisen, wenn diese auch weniger ausgesucht sind, Vergnügen. Wiewohl du daher, mein Nikolaus, mir mit größter Bereitwilligkeit schon oft unvergängliche Nahrung des Geistes gereicht hast, so möge es dir gleichwohl nicht lästig fallen, mir eine noch schmackhaftere Nahrung zu geben. Nicolaus. Du weißt, mein Conrad, schon längst, daß ich in unersättlichem Ringen nach dem Unerfaßbaren strebe, und es freut mich, wenn ich entweder durch Fragen angeregt oder durch Einwürfe zum Erwidern aufgefordert werde." Aus ähnlicher Veranlassung ist die Abhandlung de quaerendo Deum entstanden. „Deinem Wunsche

1) de pace fidei c. 6. 16.

2) de apice theoriae, S. 332: Jam annis quatuordecim me audisti multa publice et private de studiosis inventionibus loquentem, et plura, quae scripsi, opuscula collegisti.

nach Kräften zu entsprechen, ehrwürdiger Bruder in Christus! will ich jetzt, was ich gewöhnlich am Epiphaniefeste erkläre, nämlich über den Namen Gottes, kurz und deutlich hier schriftlich wiederholen, auf daß unser beiderseitiges Nachdenken dadurch angeregt werde und der innere Mensch durch vernünftige Betrachtung von einer Erkenntniß zur andern sich umgestalte, bis er durch das Licht aus der Glorie (Gottes) zum hellen Schauen sich erhebt und in die Freude seines Herrn eingeht." Hieher gehört auch der Eingang zum ersten Buche de ludo globi und zu: de visione Dei. Der Dialog de Possest verdankt gleichfalls seine Entstehung einigen Anfragen zweier Freunde über einzelne philosophische Materien und mit welcher Ungeduld die Benedictiner in Tegernsee dem Erscheinen der Schrift: de beryllo entgegen gesehen haben, ist am geeigneten Orte schon besprochen. Wir sehen also Cusa in einem Kreise lernbegieriger Schüler, denen er, auch überhäuft von Geschäften des Amtes, stets mit der größten Freude Belehrung und Aufschluß ertheilt. Noch im hohen Alter gewährt ihm eine Umschau und Zusammenstellung der Ergebnisse seiner Speculation — in der Schrift: de venatione sapientiae — hohen Genuß [1]. Während er in seinem kirchlichen Wirken, wenn er das Kirchengesetz in verkommenen Kreisen durchzuführen hatte, in der Regel sehr streng, bisweilen sogar sehr schroff auftrat, so ist er als Lehrer der Philosophie voll Freundlichkeit und gewinnender Güte; ich erinnere an die cordiale Correspondenz mit dem Prior und Abt von Tegernsee. Auch will er niemals seine Ansicht aufdrängen, er will nur anregen, zum eigenen Denken veranlassen; auch seine reifsten Geistesfrüchte bezeichnet er als solche, welche Andern, mehr Begabten Anlaß zu tieferem Nachdenken geben sollen [2].

Hier möge zum Beweise des milden Urtheils Cusa's im literarischen Verkehre und der wohlwollenden Gesinnung überhaupt ein bisher noch ungedruckter Brief desselben an einen nicht näher angegebenen Freund seine Stelle finden [3].

---

1) de venat. sap. Prologus.

2) Quae acutius quam ego subintrans praecisius videre et revelare poterit. De ludo gl. II, S. 238.

3) Er findet sich in dem in der Nicolaus-Hospitalsbibliothek aufbewahrten Bande von Manuscripten der Predigten Cusa's. An der Aechtheit ist auch aus innern Gründen nicht zu zweifeln; man erinnert sich beim Lesen desselben an die Correspondenz Cusa's mit Tegernsee. An einigen Stellen ist die von mir vor vielen Jahren

„Von Deiner aufrichtigen Gesinnung gegen mich und dem bewährten brüderlichen Wohlwollen war ich, theuerster Bruder! längst überzeugt; jetzt hast du mir einen erhöhten Beweis deiner freundlichen Aufmerksamkeit gegeben, indem du mir zwei Schriften eines mir zwar ganz unbekannten, deßhalb jedoch nicht zu mißachtenden Mannes, Vincentius Victor (so finde ich in den Schriften seinen Namen verzeichnet) im vorigen Sommer zugeschickt hast, die mir übrigens, da ich abwesend war, erst zu Ende des Herbstes zugestellt wurden. Wie hättest Du, mein Theuerster! dieselben nicht zu meiner Kenntniß bringen sollen, da nun einmal die Briefe eines unbekannten Mannes in deine Hände gekommen, der zwar an einen Andern schrieb, in denen jedoch mein Name erwähnt ist... Du hast gethan, was Du als mein aufrichtiger Freund thun mußtest. Nur das schmerzt mich ein wenig, daß ich Deiner Heiligkeit (tuae sanctitati; der Brief scheint an einen Bischof gerichtet zu sein) noch nicht so, wie ich es wünsche, bekannt bin, da Du meinst, ich werde es so aufnehmen, als fügest Du mir eine Beleidigung zu, indem Du mich von dem in Kenntniß setzest, was ein Anderer gethan hat. Wie ferne dieß von meiner Gesinnung ist, magst Du daraus ersehen, daß ich nicht einmal darüber klage, es habe Jener mir ein Unbild zugefügt, weil er einige andere Ansichten als ich hatte. Es muß mir ja willkommen sein, daß ich seine Ansichten zu lesen bekam; er hätte nur dieselben geradezu mir, statt einem Andern über mich mittheilen sollen. Weil er mir aber unbekannt war, wagte er es nicht, sich bei mir zum Zwecke der Widerlegung meiner Behauptungen einzuführen; er glaubte auch nicht mein Gutachten vernehmen zu müssen, da er an keinen Zweifel dachte und eine klar erkannte und bestimmte Auffassung zu haben glaubte. Er folgte seinem Freunde, von dem er, wie er sagt, zum Schreiben aufgefordert wurde; wenn er in seiner Abhandlung vielleicht allzu verletzende Worte gebrauchte, so möchte ich es

---

genommene Abschrift nicht ganz genau; die betreffenden Stellen, meist nur einige Worte, sind durch Punkte bezeichnet. Die Veranlassung des Briefs wird aus ihm selbst klar. Angereiht ist er an eine Schrift, von der ein Theil unter der Aufschrift: Liber de immortalitate animae sich gleichfalls in dem genannten Bande befindet. Diese Schrift ist wohl nicht von Cusa, sie hat nicht seine Manier, nicht seine Beweisart; er hat über die Unsterblichkeit der Seele in der Schrift de mente viel tiefer und schöner geschrieben, als es in diesem Bruchstücke der Fall ist. Vielleicht ist es ein Theil der Schrift, auf welche sich der Brief bezieht; nur paßt die Schwülstigkeit, von welcher im Briefe die Rede ist, nicht auf das Bruchstück.

nicht der Neigung, zu beleidigen, als vielmehr dem Drucke, den oft entgegengesetzte Ansicht ausübt, zuschreiben. Wenn mir die wahre Gesinnung eines Menschen gegen mich unbekannt und ungewiß ist, halte ich es für richtiger, das Bessere zu denken, als Unerwiesenes anzuklagen. Vielleicht hat er es aus Liebe zu mir gethan; er will mich vor Irrthum bewahren, indem er wußte, daß seine Schrift zuverläßig in meine Hände kommen werde; ich soll in solchen Punkten vor Irrthum bewahrt bleiben, in welchen er seinen Irrthum nicht einsieht. Ich muß daher vielmehr für sein Wohlwollen dankbar sein, wenn ich auch seinen Ansichten nicht beistimmen kann. Gegen diese dürfte daher vor der Hand nur eine gelinde Correctur, nicht ein herber Tadel am Platze sein, zumal da der Verfasser, wie ich höre, vor Kurzem katholisch geworden ist, wofür er unsere Glückwünsche verdient.... Hat er von der katholischen Wahrheit das rechte Verständniß, so wollen wir uns über seine Bekehrung freuen. Er hat eine gute Gabe der Darstellung seiner Gedanken. Man muß daher mit ihm in Verkehr treten und wünschen, daß er richtige Ansichten gewinne, nicht für anziehend halte, was unnütz ist und nicht meine, die Wahrheit ausgesprochen zu haben, wenn er längst (von Andern) Aufgegebenes aufgegeben hat. Auch in seiner Darstellung ist Manches zu verbessern und etwas Ueberströmendes einzudämmen, was gewiß auch Dir, den deine Schriften als einen ernsten Mann erkennen lassen, mißfallen hat. Uebrigens läßt sich dieses leicht verbessern; schwächere Geister gefallen sich darin ohne Schaden für den Glauben, ernste dulden es. Wir haben ja bereits einige sprudelnde Redner, deren Glaube gesund ist. Man darf daher die Hoffnung nicht aufgeben, daß auch jener noch temperirt und auf das rechte Maß zurückgeführt werden kann, wiewohl die bisherige Art, wenn sie bleibt, geduldet werden mag. Er wird ja als ein junger Mann bezeichnet; was ihm an Erfahrung abgeht, mag der Fleiß ersetzen und die noch uncultivirte Redseligkeit mit der Reife der Jahre sich läutern. Nur das ist unerträglich und gefährlich, ja verderblich, wenn man durch Lobsprüche auf die (vermeintliche) Beredtsamkeit im Grunde dem Unverstande das Wort redet und aus kostbarem Becher einen tödtlichen Trank einschlürft.

Um nun zu zeigen, was in der Schrift besonders zu beanstanden ist, so läßt er zwar die Seele von Gott erschaffen werden; sie ist nach ihm nicht ein Theil, nicht von der Natur Gottes, was ganz richtig ist. Da er sie aber nicht aus Nichts entstehen läßt und keine andere

Creatur angibt, aus der sie entstanden sei, so gibt er ihr nur insoferne Gott zum Urheber, als er sagt, sie sei nicht aus Nichts, noch aus Etwas, was nicht das ist, was Gott ist, folglich aus sich selbst entstanden. Er beachtet nicht, daß er damit in den Irrthum geräth, dem er ausweichen wollte, daß nämlich die Seele nichts Anderes ist, als die Natur Gottes, daß folglich die Materie, die Gott schafft, aus welcher etwas wird, er selbst ist, der da schafft, mithin auch Gottes Natur veränderlich und in einen geringern Zustand eben desselben Gottes verändert ist und die Natur von eben diesem Gotte verdammt wird, eine Auffassung, die Du nach deiner glaubensvollen Einsicht gewiß nicht theilen wirst" [1]).

Von einem freien, einträchtigen Austausche der Gedanken verspricht sich Cusa das Wachsthum in der Erkenntniß Gottes und seines Sohnes Jesu Christi. Beachten wir die schöne Stelle: „Alle vernünftigen Geister sind jedem einzelnen dienstbar. Wären sie nicht unzählbar viele, so könntest Du, unendlicher Gott! nicht auf eine immer bessere Weise erkannt werden. Jeder vernünftige Geist sieht in Dir, mein Gott! etwas, was durch die Mittheilung an Andere bewirkt, daß diese dich, ihren Gott, auf eine noch bessere Weise erkennen. Liebevolle Geister offenbaren sich gegenseitig ihr Inneres; dadurch steigert sich die Erkenntniß des Geliebten und die Sehnsucht nach ihm, und die Süßigkeit der Freude durchglüht die Herzen" [2]).

Wir haben Cusa oben darüber klagen hören, daß viele Theologen ex professo an der herkömmlichen schwerfälligen scholastischen Methode pedantisch festhalten und sich damit begnügen, den Auctoritäten ihrer Schule nachzutreten. Von diesem Auctoritätsglauben, der kein selbstständiges Denken aufkommen läßt, warnt daher Cusa seine Schüler. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht eine Stelle aus dem ersten Buche

---

1) Hier bricht das Manuscript ab; schmerzlich vermissen wir die weitere Kritik der fraglichen Abhandlung. Der Anfang derselben ist ein weiterer Beweis, daß der Brief aus der Feder Cusa's geflossen ist, da er mit dem uns hinlänglich bekannten Creationsstandpunkte vollkommen übereinstimmt.

2) de vis. Dei. vgl. de venat. sap. Prol: quae diligentissima meditatione reperi, licet parva sint, *ut acutiores moveantur ad melius mentem profundandam*, peccator homo timide verecundeque pandam. De ludo gl. I, S. 209: seminabo in nobilibus mentibus vestris aliqua scientiarum semina, quae si intra vos receperitis et custodieritis, magnae discretionis circa sui ipsius desideratissimam notitiam lucis fructum generabunt.

des Idioten [1]). „Idiot. Mich befremdet dein Hochmuth. Von beständigem Lesen unzähliger Bücher ganz ermüdet, bist du noch nicht zur Demuth gekommen, ohne Zweifel deßhalb, weil die Weisheit dieser Welt, in der du Alle zu übertreffen meinst, Thorheit vor Gott ist und daher aufbläht, die wahre Wissenschaft aber demüthig macht. Möchtest du doch dieser dich zuwenden; in ihr findest du die reichste Freude. Der Redner. Was ist doch das für eine Anmaßung von dir, armer, ganz unwissender Mensch, daß du das Studium der Wissenschaften so geringschätzest, ohne welches Niemand vorankommen kann. Idiot. Nicht Anmaßung ist es, großer Redner! die mich nicht schweigen läßt, sondern Liebe. Ich sehe dich mit Aufwand vieler vergeblicher Mühe nach Weisheit forschen. Könnte ich dich von diesem vergeblichen Abmühen abbringen, so daß du deinen Irrthum einsehen würdest, ich glaube, du würdest dich freuen, daß der Strick zerrissen und du frei geworden bist. Die hohe Meinung von der Auctorität hat dich bisher bestimmt; du gleichst einem Pferde, das von Natur frei an die Krippe gebunden ist, wo es nichts anderes frißt, als was ihm vorgelegt wird. Dein Geist, an die Auctorität der Schriftsteller gebunden, nährt sich von fremdem, nicht von dem natürlichen Futter. Redner. Wenn die Nahrung der Weisheit nicht in den Büchern der Weisen zu finden ist, wo soll sie dann zu suchen sein? Idiot. Ich sage nicht, daß sie dort nicht zu finden sei, sondern daß die natürliche Nahrung dort nicht gefunden werde. Alle, die im Anfange über Weisheit geschrieben haben, haben nicht aus Büchern, die es damals noch nicht gab, geschöpft, sondern durch die natürliche Geistesnahrung wurden sie vollkommene Männer; sie übertreffen alle Andern, welche aus Büchern gebildet zu sein meinen, bei weitem an Weisheit. Der Redner. Einiges mag man ohne Studium der Wissenschaften wissen, schwierige und erhabene Materien aber keinesfalls; denn das Wissen wächst durch Hinzuthun. Idiot. Das ist es eben, was ich sagte: dich leitet die Auctorität und führt dich irre. Da schreibt einer etwas und du glaubst ihm. Ich aber sage dir: „die Weisheit ruft auf den Straßen und ihr Rufen sagt uns, sie wohne in den Höhen."

Dieses an Cartesius erinnernde Ignoriren aller geschriebenen Weisheit, um das Wissen von Gott rein aus den Thatsachen des Bewußtseins und der Betrachtung der Schöpfung gleichsam in voller Ur-

1) Idiot. I, S. 137.

sprünglichkeit zu construiren, bemerken wir auch in einem im Jahre 1440 zu Augsburg am Feste der Beschneidung (Neujahr) gehaltenen, noch ungedruckten Sermon.

„Wollen wir den Weg zur Weisheit kennen lernen, so gibt es keinen bessern, als die Kenntniß ihres Namens. Wir brauchen zu diesem Behufe keine Bücher zur Hand zu nehmen; ihre Zahl ist unermeßlich; sie würden uns mehr zu unermeßlicher Eitelkeit führen. Die ersten Weisen: Pythagoras, Socrates, selbst Christus haben nichts geschrieben, wie Augustin in der Concordanz der Evangelisten bemerkt. Schreiben heißt eher die Majestät der Weisheit herabsetzen und verdunkeln. Es gibt nur Ein Buch des Lebens, in dem die Weisheit selbst zu finden ist. Stelle sich also Jeder von euch vor, er sei Adam und allein auf der Welt; er betrachte nur diese Welt. Dann wird er Alles in Vielheit, Ungleichheit und Gegensatze erblicken.“ (Folgt nun der Uebergang auf die Einheit, Gleichheit und Verbindung, und daß der Sohn Gottes die absolute Gleichheit, das vollkommene Abbild des Vaters ist. Dann fährt Cusa also fort:) Nun ist dir das Verständniß davon eröffnet, von welcher unendlichen Tiefe das Wort Christi ist, da er das Abbild der ewigen Weisheit ist. Um dir dieß näher zu zeigen, will ich dich nicht außer den Bereich deines Wissens führen, wie ich mich auch nur der sichtbaren Welt als des entfalteten Wortes Gottes bisher bedient habe: Ich greife also irgend ein Wort, das er als Menschensohn gesprochen hat, heraus, das dir bekannt ist. Es sei das Vater unser, und sage nun, daß die ganze göttliche Weisheit in diesem Gebete wiederscheint. (Folgt nun die Erklärung des Vater unser, in meiner „Uebersetzung“ 2c. S. 511—527.)

Cusa's System verläßt die bisher übliche dogmatische Methode; es ist nicht eine im Detail ausgeführte Glaubenslehre, ausgestattet mit Stellen aus der hl. Schrift, den Vätern, mit Quästionen und deren Lösung, sie gibt nur die Grundgedanken der Glaubenslehren in großen Zügen, die für eine Ausführung im Detail Raum lassen. Sie unterscheidet sich aber von dem Verfahren der größeren Scholastiker dadurch, daß, während bei diesen die profane Wissenschaft neben der Wissenschaft des Heils gesondert sich bewegt, bei Cusa jene in diese aufgenommen ist und das Ganze wie aus Einem Gusse erscheint, ein Verfahren, das in seiner weitern Ausführung nothwendig zu einer mehr wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre und zu einer Bewegung der sich mehr und mehr ausbreitenden Naturwissenschaften in Harmonie mit

dem Glaubensgebiete geführt haben würde. Diese Methode mußte nothwendig durch den Weg der wissenschaftlichen Entwicklung, den sie einschlug, wie durch den Reiz der Neuheit fesseln. Dazu kam das Ungewöhnliche, der Titel der meisten Schriften und die freiere Form des Dialogs, die bei mehreren derselben angewendet ist. Ganz besonders stand aber Cusa die Gabe der Veranschaulichung abstracter Begriffe theils durch Herbeiziehung der Mathematik, theils durch sinnreiche Vergleichungen und deren oft geistreiche allseitige Durchführung zu Gebote. Er legt hierauf so großes Gewicht, daß er Gott dankte, wenn er ihm eine besonders passende Vergleichung eingegeben hatte [1]). Die Anwendung des Zahlensystems und der geometrischen Figuren ist aus den Schriften hinlänglich bekannt. Wir machen auf einige Vergleichungen und Bilder aufmerksam.

Der Gedanke, daß Gott das ewige Jetzt, Alles zugleich, die Coincidenz von Ruhe und Bewegung ist, wird in folgender Weise veranschaulicht. Denkt man sich den Kreis bc in der allerschnellsten Bewegung um a, so würde er dem unbeweglichen Kreise de an Ruhe gleich kommen. Die entgegengesetzten Punkte b, c wären immer bei d und zugleich immer bei e, eben so alle zwischen b und c liegenden Punkte. Der ganze Kreis, wie groß er auch sein möchte, wäre also in jedem Augenblicke bei dem Punkte d und bei jedem Punkte des Kreises de. Bezeichnet nun der Kreis bc die Ewigkeit, der Kreis de die Zeit, so ist klar, daß es kein Widerspruch ist, zu sagen, daß die Ewigkeit zumal ganz in jedem Zeitpunkte ist und Gott ganz in Allem und alle Zeitunterschiede in Gott lautere Gegenwart sind; denn wenn im beweglichen Kreise b zu d kommt, so ist es zugleich bei e [2]).

Denselben Gedanken veranschaulicht das Bild einer Uhr. „Der Begriff der Uhr faßt alles zeitliche Nacheinander in sich. Wenn wir daher gleich den Schall des Schlages Sechs vor dem Schlage Sieben vernehmen, so hören wir doch den Schlag Sieben nicht bälder, als es der Begriff der Uhr bestimmt. Sechs Uhr ist im Begriffe der Uhr nicht eher, als Sieben oder Acht Uhr; in dem Begriffe der Uhr ist keine Stunde früher oder später als die andere, wiewohl die Uhr eine Stunde nicht bälder schlägt, als es der Begriff der Uhr gebietet. Da nun die Uhr auf Gott übergetragen, der Begriff, der Gedanke

1) de vis. Dei c. 11.
2) de Possest, S. 253.

(das Wort) desselben ist, so sehen wir einigermaßen, wie das Nacheinander der Uhr im Worte oder Begriffe Gottes ohne Nacheinander ist, wie im einfachen Begriffe alle Bewegungen und Glockenschläge und alles empirische Nacheinander begriffen ist, und wie alles Nacheinander nicht über den Begriff hinauskommt, sondern nur die Entfaltung desselben ist, so daß der Begriff einem Jeden das Sein gibt und daher nichts früher war, ehe es wird, weil es nicht als ein vorher sein Sollendes begriffen war. Denken wir uns den Begriff der Uhr als die Ewigkeit selbst, so ist die Bewegung in der Uhr das Nacheinander. Die Ewigkeit begreift und entfaltet daher das Nacheinander" [1]). Das absolute Sehen Gottes ist mit einer an einem Plafond angebrachten Abbildung Gottes verglichen, welches den Beschauenden, wenn dieser auch ganz entgegengesetzte Standpunkte des Sehens einnimmt, immer in gleicher Weise anzuschauen scheint. Eine Reihe von Folgerungen über die Natur des göttlichen Sehens werden auf diesem Wege illustrirt [2]).

Wiederholt bedient sich Cusa des Lichts im Verhältnisse zu den Farben zur Erklärung des Werdenkönnens der erschaffenen Dinge.

„Denken wir uns Gott als das ewige Licht, die Welt noch ganz unsichtbar, und das Licht wolle nun eine sichtbare Welt erschaffen. Weil nun das Werdenkönnen der sichtbaren Welt die Farbe ist, die Aehnlichkeit des Lichts (das Licht ist die Hypostase der Farbe), so schafft das Licht die Farbe, in welcher Alles, was gesehen werden kann, enthalten ist. Wiewohl nun die eine Farbe, z. B. die weiße, dem Lichte näher und daher edler ist, als die andere, so nimmt doch nichts Farbiges an der Farbe so sehr Antheil, daß es nicht noch vollkommener daran participiren könnte, und das Werdenkönnen hat keine Grenze, außer in dem Princip der Farbe, dem Lichte. So ist die Farbe das sichtbare Werdenkönnen; denn was wir sehen, sehen wir nur, weil es farbig ist. Da der Gesichtssinn an dem Lichte der Unterscheidungskraft participirt und selbst nicht farbig ist, um über alle Farben urtheilen zu können (vgl. de quaerendo Deum), so ist die Farbe nicht sein Werdenkönnen. Noch ein helleres Licht hat die Vernunft, denn sie unterscheidet auf das Schärfste auch das Unsichtbare; die Farbe

1) de vis. Dei c. 11.

2) de visione Dei, praefatio.

ist daher noch weniger das Werdenkönnen der Vernunft. Das Werdenkönnen dieser hellen und schönen Welt mit Allem, was in ihr ist, auch die Farbe inbegriffen, ist etwas Einfacheres, als die Farbe, die nur eine Aehnlichkeit des ewigen Lichtes ist, welche in ihrer passiven Potenz alles Lichte, was ist, lebt, empfindet und denkt, in sich faßt" [1]).

Eine durchgeführte Erläuterung der Urtheilskraft an dem Begriffe: Werth zum Behufe des Nachweises, daß jenes Vermögen durch richtiges Unterscheiden und Ausscheiden des Wahren und Irrthümlichen zur Werthbestimmung unserer Erkenntnisse diene, lesen wir de ludo globi II, S. 236—238. Wie reich die Predigten Cusa's an sinnigen Vergleichungen besonders aus dem Naturleben sind, haben wir oben gesehen.

Endlich heben wir als großen Vorzug der Lehrmethode hervor, daß Cusa seine Schüler veranlaßte, sich dem Studium der alten Philosophie zu widmen. Wie das Studium der gesammten klassischen Literatur in der katholischen Kirche bekanntlich jederzeit eine sorgfältige Pflege gefunden hat, so haben die bessern Scholastiker insbesonders die alten Philosophen studirt, theils um ihres innern Werthes willen als Bildungsmittel, theils um die Superiorität des christlichen Glaubens an ihnen aufzuweisen. Seit etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts, als die theologischen Schulen nur von dem Ruhme ihrer Meister zu zehren anfingen und beschränkten Geistes nur an die überlieferten Formeln der Schule sich hielten, scheint auch dieses Studium als unnütz und für die traditionelle Theologie ohne Werth eingeschrumpft zu sein. Für eine freiere Geistesbewegung und universelle Geistesrichtung war es daher von größtem Werthe, daß das Studium der classischen Philosophie wieder in der Art in Aufnahme kam, daß es zunächst nicht bloß als Hilfsmittel, sondern um seiner selbst willen Beachtung fand, wodurch sich dann Bestimmungen über das Verhältniß seines Inhalts zu dem des christlichen Glaubens von selbst ergaben. Es war dieß auch eine dringende Forderung der Zeit, nachdem das Studium der Classiker in Italien wieder erwacht und mit einem Enthusiasmus betrieben wurde, von dem man in den deutschen Klosterschulen keine Ahnung hatte. Cusa erreichte den eben angegebenen formellen und ma-

1) de venat. sap. c. 6. Von dieser Vergleichung gilt übrigens: omnis similitudo claudicat. In ihrer strengen Durchführung könnte sie zum Pantheismus führen. Cusa hat daher wohl aus gutem Grunde das Bild als ein sehr mangelhaftes (rudi quodam exemplo succurram) bezeichnet.

teriellen Zweck der genauern Kenntniß der alten Philologie dadurch, daß er in seinen Hauptschriften sehr häufig auf die alten Philosophen zu sprechen kommt und ihre Lehrsätze über Gott, Entstehung der Welt, Weltseele ꝛc. an den betreffenden Stellen seines Systems zu dem Zwecke einflicht, um ihre Unhaltbarkeit gegenüber dem christlichen Principe nachzuweisen. Diese apologetische Tendenz verlieh sowohl dem Studium der alten Philosophen als auch seinen Schriften ein erhöhtes Interesse. Aber auch außer den specifisch theologischen Materien gibt es kaum eine der rein philosophischen Fragen, wie über die Ideen, die Universalien, Nominalismus und Realismus, Wesen der Seele und deren Verhältniß zum Körper, über die Cusa nicht die Ansichten der Alten vorgeführt, verglichen, das relativ Wahre der einen oder andern, sei sie von Plato oder Aristoteles, hervorgehoben und schließlich seine eigene Ansicht begründet hätte. Einigen Lehrsätzen der Alten wußte er eine tiefere Bedeutung, als sie an sich hatten, im Sinne seines Systems abzugewinnen. Wir wollen nun das Gesagte aus den Schriften Cusa's nachweisen, unter welchen außer der „docta ignorantia“ besonders „de mente, de Beryllo und de venatione sapientiae“ in Betracht kommen.

Anaxagoras lehrte bekanntlich: Alles ist in Allem und Jeglichem; womit er rein materialistisch eine Verwandtschaft aller Dinge nach ihren elementaren Bestandtheilen und die Besonderung der einzelnen Dinge nach dem Vorwiegen desjenigen Elements, von dem es am meisten enthält, aussprechen wollte. Cusa erhebt den Satz des Anaxagoras über das Gebiet des materiellen Seins hinaus und gibt ihm die tiefe Bedeutung des in idealer Weise in und durch Gott gegründeten Organismus aller Weltwesen und ihrer durch diesen Organismus bestehenden Verbindung mit Gott, wenn er sagt [1]): „Wenn Du das Bisherige wohl erwägst, so wirst du unschwer jenen Satz des Anaxagoras: Jegliches ist in Jeglichem — erkennen, ja vielleicht noch tiefer erfassen, als Anaxagoras selbst. Denn da früher gezeigt ist, Gott sei in dem Sinne in Allem, daß Alles in ihm ist, und jetzt erwiesen ist, Gott sei mittelst des Universums in Allem, so folgt, daß Alles in Allem und Jegliches in Jeglichem ist“, oder, wie Cusa gleich nachher sich präciser ausdrückt, daß Gott durch Alles in Allem und Alles durch Alles in Gott ist, folglich auch Gott durch

1) de d. ignor. II, 5.

Alles in Jeglichem, denn Jegliches ist das All in individueller Einschränkung, und somit Jegliches in Jeglichem. Daß Cusa nicht mit Anaxagoras an ein pantheistisches Sein Gottes in Allem und durch dieses in Jeglichem dachte, erhellt schon daraus, daß er ausdrücklich bemerkt: nicht actu (in Wirklichkeit) ist jedes Ding in jedem, und wie das Dreieck in der unendlichen Linie nicht Dreieck, sondern die unendliche Linie ist, der Kreis in der unendlichen Linie — Linie, so ist auch der Mensch, die Erde 2c., in Gott nicht Erde, sondern Gott, folglich auch Gott im Einzeldinge nicht Gott, sondern dieses Einzelding existirt als solches in seiner besondern Natur.

Die Zahlenlehre des Pythagoras, einschließlich der bei ihm schon gegebenen Elemente der Zahlenmystik hat in dem gleichfalls von mathematischen Anschauungen beeinflußten Systeme Cusa's in der Lehre von der realen und idealen Welt eine so organische Eingliederung und eine so tiefe Auffassung gefunden, wie sie wohl im Geiste des Meisters selbst nicht reiner und wahrer gedacht werden konnte. Ist Gott als die absolute Einheit die Monas, so ist die Welt die aus der Monas als ihrem Princip stammende Zahleneinheit in deren unendlichen Vervielfältigung, und wie mit der Zahl der Begriff der Unterscheidung, Ordnung, Proportion, Harmonie gegeben ist, so ist die Welt eben diese einheitliche Ordnung, Proportion 2c. durch die Zahl. Jedes Weltwesen ist eine bestimmte Zahl in der großen Zahleneinheit des Weltganzen [1]). So lehrt Cusa in vollestem Einklang mit Pythagoras, von dem er sagt, er habe gelehrt, Alles werde durch die Kraft der Zahlen geordnet und erkannt. Denn auch in der Erkenntnißtheorie anerkennt Cusa die Bedeutung der Zahl im Sinne des Pythagoras. Das Zählen selbst als ein Unterscheiden ist ihm ja schon Beweis geistiger Thätigkeit. „Die Thiere zählen nicht“ [2]). Unser Geist gleicht einer sich selbst bewegenden Zahl [3]); wie der göttliche Geist die realen Dinge in einer durch die Zahl gegebenen Proportion und Ordnung setzt, so ist die Thätigkeit unsers Geistes ein Unterscheiden, ein beständiges Zurücknehmen des Unterschiedenen in die Einheit, ein Zählen und Messen aller Dinge nach der ihm angebornen Einheitsform [4]). Ueber Pythagoras spricht sich Cusa also aus: „Indem Pythagoras bemerkte,

1) de d. ignor. I, 1. 5.
2) de conject. I, 4.
3) de mente c. 7.
4) l. c. c. 6.

daß kein Wissen möglich sei, außer durch Unterscheidung, hat er über Alles mittelst der Zahl philosophirt; Niemand hat wohl je eine vernünftigere Art zu philosophiren eingehalten; indem Plato diesen Weg eingeschlagen hat, galt er mit Recht für ein großer Philosoph" (de ludo gl. II, 236). „Ich halte die Pythagoräer, welche mittelst der Zahl über Alles philosophiren, für große und scharfsinnige Philosophen, nicht als ob ich glaubte, sie hätten die Zahl im mathematischen Sinne fassen wollen, wie sie aus unserm Geiste hervorgeht (denn daß diese nicht das Princip für irgend ein Reales sein kann, ist für sich klar), sondern sie sprachen symbolisch von der Zahl, die aus dem göttlichen Geiste hervorgeht, von welcher die mathematische Zahl das Abbild ist. Wie sich nämlich unser Geist zum unendlichen göttlichen Geiste verhält, so die Zahl unsers Geistes zu jener Zahl" [1]). Das erste Urbild der Dinge im göttlichen Geiste kann man daher nach Cusa unbedenklich die Zahl nennen [2]), weßhalb ihm die Zahl ein vorzügliches Hilfsmittel auf dem Wege zur Weisheit ist. Während wir demnach das Wahre im pythagoreischen Systeme im cusanischen Systeme zur Geltung gebracht sahen, läßt jenes in der Frage, wie sich die Zahlen als die Urbilder der Dinge zu dem Einen und obersten Princip der Welt verhalten, eine Lücke, die wir nur in diesem in befriedigender Weise ausgefüllt sehen. Spätere Platoniker legten den Zahlen die Namen von Göttern bei, womit nur der schon im Princip nicht überwundene Pantheismus zu Tage getreten ist. Die Ausbildung der pythagoreischen Zahlenmystik und ihre Anwendung zur Erkenntniß der Weltordnung haben wir im ersten Buche der Conjecturen gesehen.

Die einläßlichsten Studien machte Cusa wie natürlich über Plato und Aristoteles, die Fürsten unter den Philosophen, wie er sie nennt. Die ausführlichen Citate aus ihren Schriften, denen wir in de docta ignorantia II, 8—10 besonders in der Schrift de beryllo, auch de venatione sapientiae cap. 8 u. 9. 21. 33 begegnen, sind hinlängliche Zeugnisse, daß er Sinn und Geist eines jeden derselben richtig erfaßt, nicht minder aber auch, daß das hergebrachte große Ansehen beider Häupter der griechischen Philosophie ihn nicht gehindert habe, in den wichtigsten Fragen das Ungenügende, Irrthüm-

1) l. c.
2) l. c. 6, S. 157.

liche ihrer Lehren aufzudecken und das Richtigere an die Stelle des Irrigen zu setzen. Wenn auch Cusa's Idealismus sich mehr der platonischen Ideenlehre nähert, so läßt ihn dieses doch das Irrige auch in Plato nicht übersehen, wie er andererseits das Wahre im System des Aristoteles anerkennt.

Betrachten wir zuerst, wie treffend Cusa über die Art und Weise spricht, in der Plato und Aristoteles auf verschiedenen Wegen sich ihren Gottesbegriff gebildet haben.

Plato, sagt er, ein höchst umsichtiger Forscher, erwog, daß die obern Dinge in den untern auf dem Wege des Participirens (seitens der letztern), die untern in den obern durch Hervorragen (dieser über jene) enthalten seien. Indem er nun sah, daß Vieles gut, gerecht, sittlich genannt werde durch das Participiren am Guten rc., bemerkte er, daß es den Namen dessen, woran es participirt, erhalte und kam so auf den Begriff des an sich Guten, Gerechten rc., so wie darauf, daß wenn das Participirende gut, gerecht rc. ist, vollends das an sich Gute, Gerechte rc. dieses im höchsten Grade und die Ursache alles Andern ist. Hiemit stimmt das scharfsinnige Haupt der Peripatetiker, Aristoteles, überein, der, indem er in der Natur viele Wärme wahrnahm, lehrte, man müsse auf ein an sich Warmes kommen, welches dieses im höchsten Grade und die Ursache der Wärme in Allem sei, wie es das Feuer ist. Auf diesem Wege kommen beide zu der ersten, durch sich bestehenden Ursache aller Ursachen, zum Sein des Seienden, Leben alles Lebenden und Verstand aller Verständigen. Näher betrachtet gelangte Plato, aufsteigend von dem participirten Guten zu dem an sich Guten auf folgende Weise zur Universalursache von Allem. Er erwog, daß alles Seiende, auch das nur potentiell Seiende, durch das Theilnehmen an dem einen Guten gut genannt werde, weßhalb das im höchsten Grade Gute, das an sich Gute, von Allen auf das Eifrigste erstrebt wird. Dieses muß daher eben deßhalb die Ursache von Allem sein, da Alles, seinem eigenen Grunde zugewandt, nach ihm strebt, von welchem es Alles hat, was es hat. Plato lehrte daher als Urprincip den an sich Einen und guten Gott. Die Principien von allem Andern, nämlich des Seins, Lebens, Erkennens rc. nannte er das an sich Seiende, an sich Lebende, an sich Erkennende rc. Proclus nennt diese Principien die weltgründenden Götter, durch deren Participation alles Sein, Leben, Erkennen besteht. Da alles, was lebt und erkennt, nicht lebte und erkennete, wenn es

nicht wäre, so nannte er Gott die Ursache des Seienden. Nach dem ersten Gott der Götter lehrte Plato einen zweiten Gott, den weltgründenden Verstand, welchen Proclus im Jupiter, dem obersten der Götter, erkannte. Die verschiedenen Prädicate, die wir dem guten Gott geben, die nur logische, nicht reale Unterschiede bedeuten, nimmt er als verschiedene Götter, dadurch bestimmt, daß nichts erkennbar ist, es existire denn wirklich, da das Sein nothwendig durch das Erkennbare participirt wird. Was also erkannt wird, nahm er auch als seiend an (so der erkennbare Mensch, Löwe ꝛc.) und alles von dem materiellen Sein Abstrahirte als geistiges Sein. Die Peripatetiker stimmen dem nicht bei; sie sehen die Gedanken als ein Product des Verstandes an; das real Seiende werde durch diese Gedankendinge nicht berührt. Auch darin stimmen sie nicht bei, das Eine und Gute sei älter als das Seiende: Eines, Seiendes und Gutes sind ihnen Wechselbegriffe; die Ursache des Einen, Guten und Seienden sei ein und dieselbe. Gleichwohl schreibt Aristoteles dem Verstande, der ihm wie dem Anaxagoras die erste Ursache und das Princip der Bewegung ist, nicht die Regierung der ganzen Welt zu, sondern nur der himmlischen Kreise, welche hinwieder das Irdische leiten. Epikur jedoch läßt die ganze Welt allein von Gott, ohne jegliche andere Hilfe geleitet werden.

Unsere Theologen haben durch göttliche Offenbarung gelernt, die erste Ursache sei insofern Eine, als sie dreieinig ist und insofern dreieinig, als sie Eine ist. Als wirkende Ursache wird sie mit Plato Einheit genannt, als gestaltende mit Aristoteles das Seiende, als zum Ziel führend mit Beiden das Gute.

Hierauf auf die Lehre von den Principien der Dinge nach der hl. Schrift übergehend, bemerkt Cusa:

Wer nach dem Vorausgeschickten zuerst das Buch der Genesis, das Moses lange vor der Zeit der Philosophen geschrieben hat, liest, wird, was ich eben über die Principien der Dinge gesagt habe, wieder finden. Moses sagt: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, dann das Licht, womit er sagen will, das Werdenkönnen der Welt, welche durch Himmel und Erde bezeichnet ist, sei im Anfange erschaffen worden. Nachher beschreibt er erst das wirklich Gewordene: den Himmel, der unter dem Firmamente, die Erde, die unter dem Trockenen, das Licht, das unter der Sonne zu verstehen ist. Im Werdenkönnen wurde Alles verworren und complicite erschaffen, was nachher wirklich geworden und entwickelt worden ist. Wenn er

daher anführt, Gott habe gesagt: es werde Licht! und es ward Licht, so hat er dieß von der Natur des Werdenkönnens gesagt. Im Werdenkönnen sah er das Licht als gut und nothwendig zur Wahrheit dieser sichtbaren Welt und sprach daher zu dieser Natur des Lichts im Werdenkönnen: es werde Licht! und es trat nun das Werdenkönnen des Lichts als wirkliches Licht hervor. Die Bewegung, durch welche das Werdenkönnen in die Wirklichkeit übergeht, ist eine natürliche; von Natur aus, die das Werkzeug des göttlichen Willens ist, ist diese Bewegung dem Werdenkönnen anerschaffen, auf daß mit einer gewissen Lust, ohne Anstrengung und Ermüdung wirklich werde, was werden kann. Das Wort Gottes aber, auf welches die Natur hört, daß Alles werde, ist Gott selbst. Nichts ist Gottes, was nicht Gott selbst ist. Die Platoniker nennen dieses Wort den weltgründenden Verstand, den Eingebornen, den Herrn von Allem, wie Proklus annimmt. Denn indem sie Gott den Einen nennen, ist ihnen der weltgründende Verstand der Eingeborne. Einige nennen es die erste Vernunft. Anaxagoras nennt es den Geist (νοῦς), die Stoiker das Wort, das sie auch Gott nennen, wie man im Laërtius liest. Diese sind ganz richtig dem Propheten David gefolgt, welcher sagt: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel geschaffen worden“ und anderswo sagt er: „er sprach, und sie wurden, er befahl, und sie waren erschaffen.“ Beachten wir noch, wie sich die Philosophen diese Principien näherhin dachten. Anaxagoras sagt, der Geist, das Princip der Bewegung, sei zur Materie, in welcher Alles verworren lag, hinzugekommen und habe Alles im Einzelnen geordnet und unterschieden. So spricht auch Plato von Gott und der Materie als zwei Principien der Dinge. Aristoteles faßt Alles in die zwei Begriffe von Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen. Pythagoras stellt die Principien mit der Monas und Zweiheit in Vergleichung; die Materie als noch ungeschieden sei der Zweiheit, als geordnet der Monas als ihrem Urheber (auctori) unterworfen. Die Stoiker nannten Gott den Baumeister dieser unermeßlichen Welt und sprachen von zwei Principien aller Dinge, einem wirkenden und leidenden. Nach Epikur ist auf Befehl Gottes Alles aus der Materie, die ihnen eine Unzahl von Atomen ist, entstanden.

Bei genauer Erwägung geht die Tendenz Aller auf das oben Ausgeführte: Gott, das reinste Wirken macht Alles aus dem Werdenkönnen, nur hat Moses es viel bestimmter ausgesprochen, daß das Werdenkönnen ein Geschöpf Gottes ist. Thales widerspricht dem

nicht, wenn er sagt, die Welt sei ein Geschöpf Gottes, den er den ältesten nennt. Es ist also Gott das Princip und der Schöpfer des Werdenkönnens der Welt; er ist nothwendig der gewordenen Welt vorausgegangen. In ihm war die Welt das Werdenkönnen, welches Moses als ein gewordenes beschreibt, da nichts wirklich geworden ist, was nicht werden konnte. So hält auch Plato die Erschaffung der Welt fest. Beharrlich sagt er, alles Sinnliche sei nothwendig von einem frühern Princip, die Zeit sei nicht vor der Welt, sondern mit der Erschaffung der Welt sei auch die Zeit entstanden. Nach Aristoteles aber hat das Werdenkönnen keinen Anfang; Bewegung und Zeit sind ihm nichts Geschaffenes. Seine Täuschung besteht darin, daß er, weil das Werdenkönnen ohne Bewegung nicht wirkliches Sein wird, daraus schloß, Bewegung und Zeit seien nicht erschaffen. Hätte er bedacht, daß vor dem Werdenkönnen actu das Ewige ist, so hätte er nicht läugnen können, daß jenes durch das, was ihm vorhergeht, seinen Anfang habe. Das Nacheinander der Bewegung, dessen Maß die Zeit ist, negirt aus sich selbst die Ewigkeit der Zeit und der Bewegung, da die Ewigkeit zumal alles wirklich ist, was sein kann. Richtig sagt daher der schärfer sehende Plato, die Zeit sei das Abbild der Ewigkeit; sie ahmt die Ewigkeit nach und folgt dem Werdenkönnen; denn wie würde ein Nacheinander werden, wenn es nicht werden könnte? Anaxagoras nahm einen Anfang der Dinge und ein Ende der Zeit an; denn auf die Frage, ob wohl da, wo die Gebirge von Lampsakus sind, einmal Meer sein werde, antwortete er: ja, wenn die Zeit nicht ausgienge. So stimmen auch die Stoiker, nach welchen die Welt zerstörbar ist, besser mit uns, mit der durch den Glauben enthüllten Wahrheit überein.“ [1])

Wenn Cusa im zweiten Theile dieses Passus gegenüber den Ansichten der Alten mehr vermittelnd auftritt, so werden dagegen in der „docta ignorantia“ in der Erörterung der Cardinalfrage über die Materie oder Möglichkeit (ob ewig oder erschaffen), und die Weltseele die Alten, besonders Plato und Aristoteles aufs Entschiedenste im Sinne der Creationstheorie bekämpft. Wir haben den historisch-kritischen Theil dieser Ausführung oben in den Auszügen aus dieser Schrift deßhalb nicht mitgetheilt, um ihm hier die geeignete Stelle anzuweisen.

---

1) de venat. sap. c. 8—10. 21. 22.

„Die Alten, sagt Cusa, haben sich viel mit der Möglichkeit (Materie) beschäftigt; ihre übereinstimmende Lehre war: aus Nichts wird Nichts, weßhalb sie eine gewisse absolute Möglichkeit, Alles zu sein, als ewig annehmen, in der sie sich Alles der Möglichkeit nach enthalten dachten. Den Begriff dieser Materie oder Möglichkeit haben sie durch eine verkehrte Denkoperation, wie man sie sonst nur bei der Ermittlung der absoluten Nothwendigkeit anwendet, gesucht; auf dem Wege des Hinwegnehmens der Form der Körperlichkeit vom Körper meinten sie den Körper sich nichtkörperlich denken zu können. Bei dieser Unwissenheit konnten sie das Wesen der Materie nicht erfassen; denn wie läßt sich ein Körper ohne Form an einem Körper denken? Sie sagten dann weiter, die Möglichkeit gehe jedem Dinge der Natur nach vorher, so daß man nie in Wahrheit sagen konnte: Gott ist, ohne daß man nicht auch in Wahrheit sagen mußte: die absolute Möglichkeit ist. Doch nahmen sie dieselbe nicht gleichewig mit Gott, weil sie, die nicht Etwas und nicht Nichts, nicht Eine und nicht Mehrere, nicht Dieses und nicht Jenes ist, von Gott ist; sie faßten sie, als die Möglichkeit zu Allem, die nichts von Allem wirklich ist. Da sie aller Gestalt entbehrt, nannten die Platoniker sie den Mangel (carentiam). Weil sie Mangel hat, will sie (quia caret, appetit); sie ist daher die Willfährige (aptitudo), die der ihr gebietenden, d. i. sie zum wirklichen Sein führenden Nothwendigkeit gehorcht, wie das Wachs dem Künstler, der etwas aus demselben machen will. Die Formlosigkeit (informitas) geht aus dem Mangel und der Willfährigkeit hervor, und ist deren Verbindung, so daß die absolute Möglichkeit gleichsam eine dreifache, ohne Zusammensetzung, ist; denn Mangel, Willfährigkeit und Formlosigkeit können nicht ihre Theile sein, sonst würde der absoluten Möglichkeit etwas vorhergehen, was unmöglich ist. Es sind daher Modalitäten (modi), ohne welche die absolute Möglichkeit als solche nicht wäre. Der Mangel ist zufällig (contingenter) in der Möglichkeit: weil sie die Form nicht hat, die sie haben kann, heißt sie Mangel. Die Formlosigkeit ist gleichsam die Form der Möglichkeit, die nach den Platonikern gleichsam die Materie der Formen ist. Denn indem sich die Weltseele mit der Möglichkeit verbindet, wird jene formlose Vegetation (vegetabilitas) in die wirklich vegetative Seele gebracht, in Folge der Bewegung, die von der Weltseele ausgeht und der Bewegungsfähigkeit der Möglichkeit oder Vegetation. Sie lehrten daher auch, die Formlosigkeit sei die Materie der Formen, die

dann durch Sinn, Verstand und Vernunft zur Wirklichkeit gestaltet wird. Daher nannte Homer die ὕλη den Stoff für Körper (nutricem corporum), die Formlosigkeit aber den Stoff für die Seelen. Einer der Unsrigen sagte, das Chaos sei der Welt naturgemäß vorhergegangen, als Möglichkeit der Dinge, im Chaos sei der formlose Geist gewesen, in dem alle Seelen der Möglichkeit nach sind. Die Stoiker sagten daher, alle Formen seien in der Möglichkeit wirklich (actu), allein verborgen, es dürfe nur die sie verdeckende Hülle hinweggenommen werden, damit sie hervortreten (et per [1]) sublationem tegumenti apparere), wie wenn ein Löffel aus Holz nur durch Hinwegnehmen (von Holztheilen) entstünde. Nach den Peripatetikern aber sind die Formen nur der Möglichkeit nach in der Materie, und werden durch eine bildende Kraft hervorgebracht (per efficientem educi dicebant). Offenbar ist es das Richtige, daß die Formen nicht aus der Möglichkeit entstehen, sondern aus einer bildenden Kraft. Denn wer vom Holze Theile hinwegnimmt, um aus dem Holze eine Statue zu machen, der gibt ihm Form (addit de forma); das ist klar. Denn wenn man aus Stein keinen Kasten machen kann, so liegt der Fehler in der Materie; kann aber ein Anderer als der Künstler nicht aus Holz einen Kasten herstellen, so liegt der Fehler im Verfertiger. Es ist also Materie und eine wirkende Kraft erforderlich. In einem gewissen Sinne sind daher die Formen der Möglichkeit nach in der Materie, die, wie es dem Bildner convenirt, in Wirklichkeit gesetzt werden. So ist nun nach den Peripatetikern in der absoluten Möglichkeit die Gesammtheit der Dinge der Möglichkeit nach, die absolute Möglichkeit ist unbegrenzt und unendlich, wegen des Mangels an Form und der Gefügigkeit zu Allem. Diese Unendlichkeit ist das Gegentheil der Unendlichkeit Gottes; jene entsteht aus Mangel, diese aus Ueberfluß. weil Alles in ihm er selbst in Wirklichkeit ist. So ist die Unendlichkeit der Materie privativ, die Gottes negativ.

Das sind die Sätze Derer, die über die absolute Möglichkeit sich ausgesprochen haben.

Hierauf zeigt Cusa, warum nach der Wissenschaft des Nichtwissens eine absolute Möglichkeit unmöglich ist; denn man käme sonst im Endlichen auf ein Kleinstes und Größtes, was undenkbar ist. Jede

1) Dieses *per* fehlt im Texte, gehört aber nothwendig hierher, um den Sinn herzustellen. Eine Parallele ist gleich die folgende Zeile: fit per ablationem partium.

Möglichkeit hat ihre Beschränkung in der Wirklichkeit, wie hinwieder die Wirklichkeit durch die Möglichkeit beschränkt ist. Nur Gott kann also die vernünftige und nothwendige Ursache der Welt sein, als die Identität von Könnensein und wirklichem Sein.

Ueber die Seele des Universums gibt Cusa im Folgenden die Ansichten der Alten.

„Alle Philosophen stimmen darin überein, daß das Seinkönnen nur durch das wirkliche Sein zur Wirklichkeit gebracht werden kann, weil nichts sich selbst in Wirklichkeit setzen kann, weil es sonst die Ursache seiner selbst und somit da wäre, bevor es ist. Man sagte daher, was die Möglichkeit in Wirklichkeit setzt, handle nach Absicht (ex intentione), so daß die Möglichkeit aus vernünftiger Anordnung, nicht durch Zufall zur Wirklichkeit gelangt. Diese Wirkungsweise nannte man theils Geist (mentem), theils Vernunft (intelligentiam), theils Weltseele, theils Fatum der Substanz, theils, wie die Platoniker, das umschließende Band (necessitatem complexionis). Diese glaubten nämlich, die Möglichkeit werde mit Nothwendigkeit durch sich selbst determinirt, so daß sie jetzt in Wirklichkeit ist, was sie vorher sein konnte. In jenem Geiste liegen nach den Platonikern die Formen der Dinge geistig ebenso, wie in der Materie der Möglichkeit nach. Das Alles umschließende Band, das in sich das Urbild der Formen hat, bewegt der natürlichen Ordnung gemäß den Himmel, so daß mittelst der Bewegung als des Werkzeugs die Möglichkeit zu einer dem geistigen Urbilde möglichst entsprechenden Wirklichkeit gelangt. Mittelst dieser Operation des Geistes werde durch die Bewegung die in die Materie gelegte Form ein, wenn auch nicht wahres, so doch der Wahrheit nahe kommendes Abbild der idealen Form des Geistes. Demnach sind nach den Platonikern in der Weltseele die Ideen (veras formas) der Dinge, zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach vorher, als sie in den Dingen sind. Die Peripatetiker geben dieß nicht zu, indem sie behaupten, die Ideen (formas) hätten kein anderes Sein, außer in der Materie und durch Abstraktion, die den Dingen folgt, im Geiste. Die Platoniker nehmen eine Mehrheit solcher unter sich verschiedenen Ideen, die aus der Einen unendlichen Vernunft stammen, an, in welcher sie alle Eines seien. Doch ließen sie diese Ideen nicht aus der Einen Vernunft geschaffen werden, sondern so herabsteigen, daß sie in der Weltseele die Entfaltung des göttlichen Geistes erblickten, und was in Gott Eine Uridee ist, in der Weltseele

mehrere und verschiedene Ideen sind. Sie fügten bei, Gott gehe naturgemäß dem umschließenden Bande der Nothwendigkeit vorher, wie die Weltseele der Bewegung und diese der zeitlichen Entfaltung der Dinge. Diese zeitliche Entwicklung folgt dem Naturgesetze, das in der Weltseele liegt, und heißt substantielles Fatum, die zeitliche Entfaltung desselben ist das gewöhnlich sogenannte Fatum. So ist, was wir die geistige Welt nennen, die Art und Weise des Seins in der Weltseele. Das Sein in der Wirklichkeit, wo die Möglichkeit, durch die Wirklichkeit determinirt, die Entwicklung hervorbringt, ist die Sinnenwelt. Die Ideen, wie sie im materiellen Sein liegen, sind nach ihnen von denen, die in der Weltseele sind, nur in der Seinsweise verschieden; in dieser wahr und an sich, in der Materie dem Wahren sich nähernd (verisimiliter), nicht in ihrer Reinheit, sondern verdunkelt. Die Wahrheit der Ideen erweise nur die Vernunft (intellectum); Verstand, Einbildung und Sinne erfassen nur die Abbilder oder die Vermischung der Ideen mit der Möglichkeit, weßhalb sie auch nicht die Wahrheit, sondern nur ein Meinen erzielen (non vere attingitur quidquam, sed opinative). Von der Weltseele geht nach den Platonikern alle Bewegung aus, denn sie ist ganz im Ganzen und in jedem Theile der Welt, obwohl sie nicht dieselbe Thätigkeit in allen Theilen entfaltet, wie auch die Seele im Menschen in den Haaren und im Herzen nicht die gleiche Wirksamkeit zeigt, obgleich sie ganz im ganzen Menschen und in jedem Theile ist. In der Weltseele sind alle Seelen, in und außer den Körpern, enthalten, weil sie das ganze Universum durchdringt, nicht theilweise, da sie untheilbar und einfach ist. Sie ist ganz in der Erde, wo sie die Erde zusammenhält, ganz im Stein, wo sie das Feste der Theile bewirkt, ganz im Wasser, in den Bäumen ꝛc. Sie ist die erste kreisförmige Entfaltung des göttlichen Geistes, der das Centrum bildet, die natürliche Entfaltung der zeitlichen Ordnung der Dinge. Wegen der in ihr liegenden Unterscheidung und Ordnung nannten sie dieselbe auch die sich bewegende Zahl; sie bestehe, wie diese, aus Gleichem und Verschiedenem, und unterscheide sich auch nur durch die Zahl von der Seele des Menschen. Was die Seele für den Menschen, ist sie für das Universum. Alle Seelen kommen von ihr und lösen sich schließlich, wenn nicht Mißverdienste ein Hinderniß bilden, in sie wieder auf.

Viele Christen haben sich dieser Ansicht der Platoniker angeschlossen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde: da das Wesen des Steines

ein anderes, als das des Menschen ist, und in Gott keine Verschiedenheit und kein Anderssein stattfindet, so hielten sie es für eine logische Nothwendigkeit, daß die verschiedenen Ideen, nach welchen die Dinge verschieden sind, nach Gott und vor den Dingen seien (denn das Rationelle einer Sache geht ihr vorher). Diese Sonderung fanden sie befriedigt in dem Begriffe des die Welt regierenden Geistes (intelligentia rectrice orbium). Diese unterschiedenen Ideen sind die unzerstörlichen Begriffe der Dinge in der Weltseele, ja, diese selbst faßten sie als den Gesammtbegriff aller Begriffe; alle Begriffe haben in ihr ihr substantielles Sein, wiewohl das schwer zu verstehen sei. Sie führen selbst die Autorität der heiligen Schrift zur Begründung an. Wenn Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht, wie hätte er sagen können: Es werde Licht! wenn die Wahrheit (Idee) des Lichtes nicht naturgemäß vorher dagewesen wäre? Und nachdem zeitlich das Licht in Wirklichkeit umgesetzt war, warum wurde es gerade Licht und nicht anders genannt, wenn die Idee des Lichts nicht vorher da war? Vieles Aehnliche wird zur Bestätigung angeführt.

Die Peripatetiker geben zwar zu, das Werk der Natur sei ein Werk der Intelligenz, läugnen jedoch das Dasein der Ideen. Wenn sie nicht unter der Intelligenz Gott verstehen, so sind sie sicher im Irrthume. Denn wenn kein Wissen der Dinge in der Intelligenz ist, wie kann sie denn, was doch Voraussetzung ist, die Dinge bewegen? Hat sie aber eine Kenntniß der zeitlich zu entwickelnden Dinge, was das Vernünftige in der Bewegung (ratio motus) ist, so kann diese von den Dingen, die ja zeitlich noch nicht existiren, nicht abstrahirt sein. Gibt es also ein Wissen ohne Abstraction, so ist es sicher dasjenige, von dem die Platoniker reden, das nicht den Dingen entnommen ist, sondern nach dem die Dinge gebildet sind (res secundum eam). Daher waren nach den Platonikern die Ideen der Dinge nicht etwas Gesondertes, verschieden von der Intelligenz selbst, sondern sie bildeten, obwohl unter sich geschieden, Eine einfache Intelligenz, die alles Vernünftige in sich begreift. So ist zwar die Idee des Menschen nicht die des Steins, gleichwohl hat die Menschheit, von der der Mensch der concrete Ausdruck ist, kein anderes Sein als in der Intelligenz, in ihr geistig, in der Wirklichkeit reell. Es gibt nicht eine andere (ideale) Menschheit des Plato und eine andere in der Realität, sondern dieselbe Menschheit Plato's ist in verschiedenen Seinsweisen, vorher in der Intelligenz, dann in der Wirklichkeit, was jedoch nicht als ein

Vorher der Zeit zu denken ist, sondern so wie der rationelle Grund (ratio) einer Sache ihr naturgemäß vorhergeht. Sehr scharfsinnig und philosophisch sind hierin die Platoniker, und Aristoteles hat sie vielleicht nicht ganz philosophisch hierin getadelt, indem er mehr an der Schale der Worte hängen blieb, als in den Kern der Sache eindrang."

Wo die Wahrheit liege, fügt Cusa bei, wollen wir nun durch die Wissenschaft des Nichtwissens ermitteln.

Auch hier geht er davon aus, daß, weil man im Endlichen auf kein einfach Größtes kommt, ebenso wenig als eine absolute Möglichkeit ein absolutes gestaltendes Princip, das nicht Gott ist, angenommen werden kann, daß somit die von den Alten statuirte Weltseele beschränkt sein muß, wie auch der Geist nicht getrennt von den Dingen gedacht werden kann; der Geist, frei von aller beschränkenden Wirklichkeit, ist nur der göttliche Geist. Eine Mehrheit der Ideen führt zuletzt doch auf Eine Idee, Ein schaffendes und gestaltendes Princip für alles Seiende zurück. Hieran reiht Cusa die Bemerkung: „Die Philosophen waren über das Wort Gottes nicht recht unterrichtet, daher faßten sie Geist, Seele und Nothwendigkeit als eine gewisse Entwicklung dieser Nothwendigkeit absolut, nicht beschränkt auf. Die Ideen im Worte sind in Wirklichkeit das Wort selbst, in allen Dingen sind sie beschränkt. Die Ideen, die in der geschaffenen geistigen Natur liegen, haben zwar etwas Absolutes an sich, jedoch nicht ohne Beschränkung, weil sie einem Geiste angehören, dessen Thätigkeit, wie Aristoteles sagt, ein Erkennen durch abstrahirte Aehnlichkeit ist." [1])

Endlich gegen die Annahme eines besondern Bewegungsprincips (Geist des Universums), welches die in der Weltseele enthaltenen Ideen zur Wirklichkeit bringe, weist Cusa darauf hin, daß allerdings jedes Wesen seine besondere, zugleich aber auch ein durch die allgemeine Bewegung bedingte Bewegung habe, daß aber auch diese keine absolute sein könne, da diese mit der absoluten Ruhe coincidirt; die Eine absolute Bewegung ist der hl. Geist.

Wir verweisen auf die weitern Ausführungen über die alte und die christliche Trinitätslehre (de Beryllo, c. 22—24), über den Begriff der Substanz (l. c. c. 25—31), über Realismus und Nominalismus (l. c. c. 31. 32), über

1) Hiemit ist zu vergleichen, was Cusa de Beryllo c. 22—24 gegen die Annahme einer universellen Vernunft und de mente c. 13 gegen die Lehre von einer Weltseele ausführt.

Werth und Ziel der Sinnenerkenntniß (l. c. c. 36. 37), über die Frage, ob der Geist eine *tabula rasa* sei oder angeborne Begriffe habe (de mente c. 4). [1])

1) Wenn Cusa an ein paar Stellen platonische Ansichten aus dem Neuplatoniker Proclus citirt (de venat. sap. c. 17, vgl. c. 22), der einen Commentar über Plato in sechs Büchern geschrieben hat, in welchem er den Neuplatonismus an Plato's Lehre anschmiegt, so wird wohl Niemand daraus den Schluß ziehen, Cusa habe Plato nur aus der getrübten Quelle des Proclus gekannt. Daß er aber auch von einem Hinneigen zu den Principien des Neuplatonismus ganz frei war, erhellt zur Genüge aus folgender Stelle aus de venat. sap. c. 21: „Die Behauptung ist daher unwahr, es seien vor dem Werdenkönnen Götter (die „weltgründenden Götter" des Proclus), die an dem Einen participiren als an der göttlichen Idee. Denn da das ewige Eine keine Vermehrung zuläßt, weil es vor der Möglichkeit des Vermehrtwerdens ist, so können nicht mehrere Götter in dem Einen sein, als in dem ersten ewigen Gott wie in einer göttlichen Idee vereint. Wären sie Götter, so wären sie ja eine Mehrheit. Sie würden also an der göttlichen Natur in der Ewigkeit auf verschiedene Weise participiren, was unmöglich ist, da das Ewige, die einfachste Ewigkeit schlechthin kein Participiren an ihr zuläßt. Proclus hat sich daher vergebliche Mühe gegeben, wenn er in den sechs Büchern über die Theologie Plato's aus unsichern Muthmaßungen die Unterschiede jener ewigen Götter und ihr Verhältniß zu dem Einen Gott der Götter erforschen will. Es ist nur Ein ewiger Gott, für Alles der vollkommene hinreichende Grund, der Eine Regent der ganzen Welt. Die auf die Wahrheit Jagd machenden Philosophen scheinen bei ihrem Verfahren aus der Betrachtung dieser sichtbaren Welt und dessen, was für diese nothwendig ist, um die möglichst beste Welt zu sein, ihre Ansichten über Gott, Götter, den Himmel und seine Bewegung, das Fatum, die höhern Geister, die Ideen und die Natur selbst festgestellt zu haben, als wäre dieses Alles für diese irdische Welt nothwendig und diese Welt das Endziel aller Werke Gottes. So lehrte Aristoteles wie Plato, Gott regiere durch seine Vorsehung die Himmel, diese aber seien um dieser sichtbaren Welt willen da und werden durch höhere Geister in Bewegung gesetzt, auf daß die Ergänzung und alles zur Erhaltung dieser Welt Nothwendige, das von der Ordnung und Bewegung des Himmels abhängt, auf naturgemäße Weise vor sich gehe. Sie bedachten nicht, daß unzählige Sterne, viel größer als diese bewohnte Erde, und so viele höheren Geister nicht für diese sichtbare Welt erschaffen sind, sondern wie oben gezeigt wurde, zum Lobe ihres Schöpfers. Es ist also Ein allmächtiger Gott, der Alles zu seinem Lobe erschaffen hat und in seiner Weisheit regiert, wie Epikur ganz richtig gelehrt hat. Dieser läugnete zwar nicht, daß es Götter gebe, behauptete jedoch, was man von ihnen sage und lehre, sei ganz wider die Wahrheit. Beachtung verdient, daß man nie eine Vielheit von Göttern gelehrt hat, ohne Einen aus den vielen als den wahren Gott hervorzuheben."

30. Stellung Cusa's im Entwicklungsgange der Literatur des Mittelalters.

Nach der bisherigen Darstellung wird es möglich sein, die Stellung Cusa's im Entwicklungsgange der Literatur des Mittelalters anzugeben.

Werfen wir einen Blick auf die philosophisch-theologischen Schulen des vierzehnten Jahrhunderts, so begegnen wir theils der alten, noch immer die Herrschaft behauptenden Schule der Realisten, theils der Schule des neuen, durch Occam ausgebildeten Nominalismus.

Thomas von Straßburg († 1357), General des Augustinerordens, zeigt in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, daß in den göttlichen Attributen ein formaler Unterschied nicht statt finden könne; nur das Denken statuirt diesen Unterschied wegen der Beziehung des göttlichen Wesens zu den Geschöpfen; eben so unterscheiden sich auch die Ideen in Gott nicht wie verschiedene Formen; der Unterschied wird hier gesetzt durch den göttlichen, nicht durch den menschlichen Verstand. Im Begriffe Gottes liegt es nothwendig, daß er Schöpfer aus Nichts ist. Mit denselben Fragen beschäftigt sich Marsilius von Inghen; außerdem verbreitet er seine Forschungen besonders ausführlich über die Materie und die menschliche Seele. Ein eben so gelehrtes, als in der Form schwerfälliges Werk hat uns Johann Capreolus (princeps Thomistarum, † 1444), in seinen „*libri defensionum*" hinterlassen. Sie enthalten ein vollständiges Magazin aller der thomistischen Schule seit zwei Jahrhunderten entgegen tretenden Ansichten nebst Widerlegung derselben, im Anschlusse an die Sentenzenbücher des Lombarden, in der Art, daß jede Quästion eine Reihe von Conclusionen enthält, und jede Conclusion zuerst durch Anführung der entgegenstehenden Meinungen, dann durch die Widerlegung nach den Grundsätzen der thomistischen Lehre erörtert wird. Im Gegensatze zu diesem Werke voll schwerfälligen Rüstzeugs hat der geniale Raymund von Sabunde (um 1437) in der „Theologia naturalis" ein wohl abgerundetes Lehrgebäude über Gott, die Welt und Christus aufgestellt, das er nur aus zwei Büchern schöpfte, dem Buche der Natur und dem Buche der hl. Schrift. Im Grunde schöpfte er nur aus dem Buche der Natur, der Vernunft; sein System ist eine reine Religionsphilosophie, welche hier darzustellen zu weit führen würde; wir verweisen auf die Darstellung von Stöckl. [1])

1) l. c. II. Bd., § 275—278, S. 1058—1072.

Wohl aber ist es zur Vergleichung mit Cusa von Interesse, zu ersehen, wie Raymund das christliche Princip (das Buch der hl. Schrift) in sein System aufnimmt. Er sagt: Gott hat die Welt zunächst zu seiner Ehre und dann auch zum Besten seiner Geschöpfe erschaffen. Wenn nun die Thatsache feststeht, daß Jesus, der sich als den Sohn Gottes und als Gott erklärt hat, als solcher von der Christenheit Ehre und Anbetung empfängt, so würde, was Gott unmöglich zulassen kann, die Ehre Gottes nothwendig im höchsten Grade beeinträchtigt, wenn die Worte Jesu nicht wirklich Wahrheit wären. Es muß also Jesus wirklich der wahre Sohn Gottes sein. Ist er dieses, dann ist auch seine Lehre wahr und göttlich, und die hl. Schrift verdient unbedingten Glauben.

Da im menschlichen Wesen sich ein Zwiespalt vorfindet zwischen dem, was er nach dem Willen Gottes sein soll und was er in Wirklichkeit ist, ein Zwiespalt, den nur der Mensch selbst durch Sünde, durch Ungehorsam herbeigeführt haben kann, und da der Mensch aus sich für diese unendliche Verschuldung nicht Genüge leisten kann, so mußte ein Gottmensch das Höchste, sein Leben als Opfer zur Genugthuung und Rechtfertigung darbringen. Dieser Gottmensch ist der in der Zeit erschienene Sohn Gottes, Jesus Christus. Wäre er nicht der Erlöser, wäre dieser noch nicht erschienen, so müßten noch Vorbereitungen auf sein Erscheinen wahrzunehmen sein, was aber nicht der Fall ist. [1])

Behauptet in diesem Systeme die Vernunft als reiner Apriorismus gegenüber der Offenbarung das Feld, so weist Occam, eine Art Vorläufer Kant's, nach, daß die menschliche Erkenntniß für gar viele Wahrheiten demonstrative Gewißheit nicht zu geben vermöge und weist deren Bewahrheitung dem Gebiete des Glaubens zu, wie Kant dem des sittlichen Bewußtseins. Die Vernunft begibt sich ihrer hohen Würde, Wahrheit, objective Wahrheit zu finden und in ihrer speculativen Thätigkeit alle Dinge in Gott zu schauen; denn die Wahrheit ist nur ein Begriff, ein rein subjectives Product unsers Denkens. Selbst die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes geben nach Occam keine zwingende Ueberzeugung, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit. Es läßt sich nämlich nicht demonstrativ beweisen, daß Gott die erste wirkende Ursache aller Dinge sei, so daß er unmittelbar alles Seiende bewirkt

1) l. c. § 278, S. 1071—1077.

§ 30. Stellung Cusa's im Entwicklungsgange der Literatur des Mittelalters.

Nach der bisherigen Darstellung wird es möglich sein, die Stellung Cusa's im Entwicklungsgange der Literatur des Mittelalters anzugeben.

Werfen wir einen Blick auf die philosophisch-theologischen Schulen des vierzehnten Jahrhunderts, so begegnen wir theils der alten, noch immer die Herrschaft behauptenden Schule der Realisten, theils der Schule des neuen, durch Occam ausgebildeten Nominalismus.

Thomas von Straßburg († 1357), General des Augustinerordens, zeigt in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, daß in den göttlichen Attributen ein formaler Unterschied nicht statt finden könne; nur das Denken statuirt diesen Unterschied wegen der Beziehung des göttlichen Wesens zu den Geschöpfen; eben so unterscheiden sich auch die Ideen in Gott nicht wie verschiedene Formen; der Unterschied wird hier gesetzt durch den göttlichen, nicht durch den menschlichen Verstand. Im Begriffe Gottes liegt es nothwendig, daß er Schöpfer aus Nichts ist. Mit denselben Fragen beschäftigt sich Marsilius von Inghen; außerdem verbreitet er seine Forschungen besonders ausführlich über die Materie und die menschliche Seele. Ein eben so gelehrtes, als in der Form schwerfälliges Werk hat uns Johann Capreolus (princeps Thomistarum, † 1444), in seinen „*libri defensionum*“ hinterlassen. Sie enthalten ein vollständiges Magazin aller der thomistischen Schule seit zwei Jahrhunderten entgegen tretenden Ansichten nebst Widerlegung derselben, im Anschlusse an die Sentenzenbücher des Lombarden, in der Art, daß jede Quästion eine Reihe von Conclusionen enthält, und jede Conclusion zuerst durch Anführung der entgegenstehenden Meinungen, dann durch die Widerlegung nach den Grundsätzen der thomistischen Lehre erörtert wird. Im Gegensatze zu diesem Werke voll schwerfälligen Rüstzeugs hat der geniale Raymund von Sabunde (um 1437) in der „Theologia naturalis“ ein wohl abgerundetes Lehrgebäude über Gott, die Welt und Christus aufgestellt, das er nur aus zwei Büchern schöpfte, dem Buche der Natur und dem Buche der hl. Schrift. Im Grunde schöpfte er nur aus dem Buche der Natur, der Vernunft; sein System ist eine reine Religionsphilosophie, welche hier darzustellen zu weit führen würde; wir verweisen auf die Darstellung von Stöckl. [1])

1) l. c. II. Bd., § 275—278, S. 1058—1072.

Wohl aber ist es zur Vergleichung mit Cusa von Interesse, zu ersehen, wie Raymund das christliche Princip (das Buch der hl. Schrift) in sein System aufnimmt. Er sagt: Gott hat die Welt zunächst zu seiner Ehre und dann auch zum Besten seiner Geschöpfe erschaffen. Wenn nun die Thatsache feststeht, daß Jesus, der sich als den Sohn Gottes und als Gott erklärt hat, als solcher von der Christenheit Ehre und Anbetung empfängt, so würde, was Gott unmöglich zulassen kann, die Ehre Gottes nothwendig im höchsten Grade beeinträchtigt, wenn die Worte Jesu nicht wirklich Wahrheit wären. Es muß also Jesus wirklich der wahre Sohn Gottes sein. Ist er dieses, dann ist auch seine Lehre wahr und göttlich, und die hl. Schrift verdient unbedingten Glauben.

Da im menschlichen Wesen sich ein Zwiespalt vorfindet zwischen dem, was er nach dem Willen Gottes sein soll und was er in Wirklichkeit ist, ein Zwiespalt, den nur der Mensch selbst durch Sünde, durch Ungehorsam herbeigeführt haben kann, und da der Mensch aus sich für diese unendliche Verschuldung nicht Genüge leisten kann, so mußte ein Gottmensch das Höchste, sein Leben als Opfer zur Genugthuung und Rechtfertigung darbringen. Dieser Gottmensch ist der in der Zeit erschienene Sohn Gottes, Jesus Christus. Wäre er nicht der Erlöser, wäre dieser noch nicht erschienen, so müßten noch Vorbereitungen auf sein Erscheinen wahrzunehmen sein, was aber nicht der Fall ist. [1])

Behauptet in diesem Systeme die Vernunft als reiner Apriorismus gegenüber der Offenbarung das Feld, so weist Occam, eine Art Vorläufer Kant's, nach, daß die menschliche Erkenntniß für gar viele Wahrheiten demonstrative Gewißheit nicht zu geben vermöge und weist deren Bewahrheitung dem Gebiete des Glaubens zu, wie Kant dem des sittlichen Bewußtseins. Die Vernunft begibt sich ihrer hohen Würde, Wahrheit, objective Wahrheit zu finden und in ihrer speculativen Thätigkeit alle Dinge in Gott zu schauen; denn die Wahrheit ist nur ein Begriff, ein rein subjectives Product unsers Denkens. Selbst die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes geben nach Occam keine zwingende Ueberzeugung, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit. Es läßt sich nämlich nicht demonstrativ beweisen, daß Gott die erste wirkende Ursache aller Dinge sei, so daß er unmittelbar alles Seiende bewirkt

1) l. c. § 278, S. 1071—1077.

und hervorbringt; denn man kann ja nicht strenge beweisen, daß nicht auch gewisse andere Causalitäten Vieles hervorbringen können und zwar in der Art, daß dazu keine weitere Ursache erforderlich ist; die causae secundae können doch nicht als überflüssig angenommen werden. Eben so wenig kann man demonstrativ erweisen, daß Gott die Finalursache (Endzweck) aller Dinge sei, weder in Bezug auf ihr Dasein, noch in Bezug auf ihre Thätigkeit. Nicht in Bezug auf ihr Dasein; denn es läßt sich nicht erweisen, daß die Welt als Ganzes von Gott hervorgebracht ist; wie sollte man also erweisen können, daß die Welt als Ganzes Gottes wegen da sei! Nicht in Bezug auf ihre Thätigkeit; denn entweder sind die Dinge der Welt mit Vernunft und Freiheit, oder mit natürlicher Nothwendigkeit thätig. Wenn Ersteres, dann setzen sie sich selbst den Zweck ihres Handelns, und dieser kann Gott oder etwas Anders sein. Wenn Letzteres, dann wirken sie eben so, wie sie ihrer Natur nach wirken müssen, sei nun dieses von Gott intendirt oder nicht. Verhält es sich aber so, dann ist auch jener Schluß, welchen man aus der Nothwendigkeit einer höchsten Finalursache für alle Dinge auf das Dasein Gottes macht, unberechtigt, wenigstens hat er nicht den Werth einer demonstrativen Beweisführung. Im Interesse der Gewißheit unserer Erkenntniß sind wir hier auf den Glauben angewiesen. In ähnlicher Weise sucht Occam die Unerweisbarkeit der Einheit und unendlichen Macht Gottes zu zeigen. [1])

Es wird für unsern Zweck überflüssig sein, auch noch die Schüler Occam's zu hören. Es mag genügen, hier daran zu erinnern, daß Gerson, der sich im Ganzen zum Nominalismus hinneigte, die Einseitigkeiten der Realisten und Nominalisten richtig erkannte und im Interesse der theologischen Wissenschaft in einer eigenen Abhandlung: *de concordia metaphysicae cum logica* [2]) eine Verständigung zwischen beiden Schulen herbeizuführen bemüht war. Allein die beste Bekämpfung des Nominalismus war die positive, die Aufstellung eines Systems der Theologie, in welchem das verkannte speculative Moment wieder zur Geltung gebracht wird. Und diese Aufgabe hat für jene Zeit Niemand so glücklich gelöst, als Cusa.

Ueber den Boden der sich bekämpfenden Gegner, von denen jeder Theil sich seine Anschauungen zurechtmacht, um sie sodann auf das

1) l. c. § 264, S. 1011—1015.

2) Schwab, Gerson ꝛc., S. 295—300.

göttliche Wesen zu dessen Erkenntniß überzutragen, erhebt er sich hinauf zu dem göttlichen Wesen und erfaßt es, in der Ueberzeugung, daß von diesem höchsten Punkte aus sich das rechte Licht über alle untergeordneten Fragen verbreiten müsse, als die Coincidenz von Objectivem und Subjectivem, als absolute Einheit, absolutes Wissen und absolute Macht. Die Welt ist das Abbild des göttlichen Seins und in der Coincidenz von Objectivem und Subjectivem ergeben sich wieder zwei sich correspondirende Welten, die in ihrer Wechselwirkung die Grundbedingung des Erkennens bilden und dem menschlichen Geiste, dem vollkommensten Abbilde des göttlichen, ein reiches Feld des Erkennens und Forschens eröffnen. Die bisherigen Fragen der Schule sind gegenüber dieser großen Aufgabe zu einer höchst untergeordneten Bedeutung herabgedrückt, [1]) während das Wahre einer jeden Schule da und dort in das System aufgenommen ist. Das ist aber eben das Kennzeichen eines überlegenen Geistes, der die Geister aus mehr beschränktem Gesichtskreise zu universellem Blicke zu erheben im Stande ist.

Ein weiteres Kennzeichen des überlegenen Geistes liegt in der geschmackvollern, reinern Form, in welcher er seine Gedanken darstellt. Und auch dieses Kennzeichen erkennen wir im Systeme Cusa's, das mit Verschmähung der bisherigen schwerfälligen Bewegung der Gedanken durch Quästionen und Distinctionen in synthetischer Gedankenentwicklung sich bewegt, immer von dem Einen Grundprincipe aus weiter schreitend; Inhalt und Form vereinigen sich, um das Interesse für speculative Theologie neu zu beleben.

Wir halten uns demnach schon nach dieser allgemeinen Betrachtung berechtigt, Cusa's Systeme zunächst im Gebiete der theologischen Wissenschaft die Stelle anzuweisen, daß es die spätern Schüler der großen Meister der Scholastik durch ein durchdachtes System von speculativem Gehalte überholt und sich dadurch an jene großen Meister anreiht, deren richtiges Verständniß in vielfacher Hinsicht wieder erschließend; es bildet den Anfang und Ausgangspunkt zu weiteren Entwicklungen im Gebiete der speculativen Theologie.

Wir werden dieses Urtheil bestätigt finden, wenn wir das System nach seinem Hauptinhalte betrachten.

---

1) Die ganze Frage über Realismus und Nominalismus wird nur de mente c. 2 und de Beryllo c. 32 besprochen.

a) In der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt kommt ganz besonders Meister Eckhart in Erwägung, mit dessen speculativer Mystik Cusa's Lehre einige Verwandtschaft hat. Professor Benck in Heidelberg, der die Schrift: de docta ignorantia in einer besondern Abhandlung bekämpft hat, scheint auf diese Verwandtschaft der Ideen mit dem bekanntlich von der Kirche censurirten Meister hingewiesen zu haben; denn der Schüler Cusa's, welcher diesem über die erwähnte Invectivschrift referirt und dessen Widerlegungen vernimmt, führt in der „Apologie", in welcher das Gespräch mit dem Lehrer für einen andern Schüler aufgezeichnet ist, unter Anderem an: „Ich wollte nicht unerörtert lassen, was der Gegner über Meister Eckhart angeführt hat, und fragte daher den Lehrer, ob er etwas von Letzterem gehört habe." So anerkennend nun auch Cusa sich bei diesem Anlasse [1]) über Eckhart ausgesprochen und ihn gegen den Vorwurf des

---

1) Apologia, S. 71. Cusa erwidert nämlich auf die oben erwähnte Frage des Schülers: „er habe in Buchhandlungen viele Commentare desselben über die meisten Bücher der hl. Schrift, viele Predigten und Disputationen gesehen, auch mehrere Auszüge aus den Schriften über Johannes, welche von Andern als irrig bezeichnet und widerlegt worden seien; zu Mainz habe er bei Meister Johann Guldenschab eine kleine Schrift Eckharts gesehen, in welcher er Denjenigen erwidert, die ihn zu tadeln suchten, wobei er sich deutlich (über seine Lehre) aussprach und nachwies, daß seine Gegner ihn nicht verstanden hätten. Der Lehrer fügte bei, er habe nie etwas davon gelesen, als sei dessen Ansicht gewesen, die Creatur sei der Schöpfer, wobei er Eckharts Talent und Kenntnisse lobte; er wünschte übrigens, daß dessen Schriften von öffentlichen Localen entfernt würden, da das Volk das nicht versteht, was jener gegen die Gewohnheit anderer Gelehrten in seine Schriften zuweilen einflicht, während die Unterrichteten (intelligentes) vieles Tiefe und Brauchbare in ihnen finden. Als ich sodann die Folgerung des Gegners aus dem Satze: in dem absolut Größten ist Alles Das, was es ist, weil es das absolute Sein ist, ohne welches nichts ist, was Eckhart gleichfalls lehre, vorlas, die Folgerung nämlich, daß dadurch die Substanzen der Dinge in ihrem besondern Sein aufgehoben werden, sagte der Lehrer: man könnte hierauf dem Gegner erwidern, was der hl. Augustin sagte, als er Gott als die Ader alles Seins lobpries und beifügte: was geht es mich an, wenn Du es nicht verstehst? Denn wenn wir Gott den Schöpfer nennen und sagen, er sei, so erheben wir uns zur Coincidenz und behaupten, Gott und das Sein coincidiren. Moses nennt ihn den Gestalter, wenn er sagt: Gott gestaltete den Menschen. Ist er das gestaltende Princip von allen gestaltenden Kräften, so gibt er das Sein, wiewohl das Gestaltungsprincip der Erde dieser, das des Feuers diesem das Sein gibt. Das Gestaltende aber, welches das Sein gibt, ist Gott, der alles Gestaltende gestaltet (format omnem formam). Gleichwie

Lehre vom Gottmenschen als der nothwendige Abschluß, als die Krönung des Systems, wie als die von Gott von Ewigkeit her beschlossene

---

reiche Auffassung von Gott als dem Können-Sein, als der Allmacht an sich schon eine christliche? (Marc. 14, 16.) Doch auch abgesehen hievon, lassen sich nicht das erste und zweite Buch der »docta ignorantia« als Vorstufen betrachten, auf welchen er sich zu der im Glauben ergriffenen und als Haupt- und Endzweck seiner ganzen Speculation von Anfang an festgehaltenen geoffenbarten Lehre von Jesus, dem Vermittler zwischen Gott und der Welt, als zu dem Höhepunkt seiner Speculation emporschwingt? Stöckl beruft sich auf die Stelle de possest, S. 256 (nur diese Stelle ist unter dem Citat: de possest, Fol. 178, S. 2 nach der Pariser Ausgabe, die ich nicht besitze, gemeint): viva fides implet defectum naturae, um daraus die Folgerung zu ziehen, das Glaubenslicht sei bei Cusa nur ein »debitum naturae«, die reine und volle Uebernatürlichkeit des Glaubens lasse sich auf diesem Standpunkte nicht mehr halten. Um dieß zu beweisen, ist aber keine Stelle unglücklicher gewählt, als die eben citirte, die aus dem Zusammenhange, durch den sie das gehörige Verständniß erhält, willkührlich herausgerissen ist. Sie lautet vollständig also: „Bernhard. Der lebendige Glaube, d. h. der durch die Liebe belebte, der uns Christo gleichgestaltet macht, [ist dies nicht der übernatürliche?] ergänzt die Mangelhaftigkeit der Natur, [nicht bloß der intellectuellen Natur, wie Stöckl commentirt] und nöthigt gewissermaßen Gott, daß er dem unermüdet Betenden gewährt, was er im Namen Jesu bittet. Durch den in unsern Geist aufgenommenen Glauben gewinnt unser Geist je nach dem Maße des Glaubens Kraft und Stärke, wie die Sehkraft des Blindgebornen, vorher Finsterniß und Umnacht, durch den Glauben an Christus geheilt und gestärkt, gesehen hat, was ihm vorher zu sehen unmöglich war. Cardinal. Das ist der Gipfel der Lehre unsers einzigen Erlösers Jesus Christus, daß er, das Wort Gottes, durch welches Gott Alles erschaffen hat, Alles erfülle, was die Natur versagt (negat) in Demjenigen, der ihn mit zweifellosem Glauben als das Wort Gottes aufnimmt, so daß der Glaubende in dem Glauben, in welchem Christus ist, Macht hat über Alles mittelst des Wortes, das in ihm durch den Glauben wohnt.... Johann. Ich sehe ein, daß der Glaube die Natur überwindet und den glaubensvollen Geist über die Natur hinauf erhebt zur Gemeinschaft mit Christus ꝛc." Diese Stelle sagt das gerade Gegentheil von Dem, was Stöckl behauptet. Wir setzen hier noch die von Stöckl, wie es scheint, nicht beachtete Stelle aus: de genesi S. 134 her, die deutlicher und bestimmter als jede andere ausspricht, wie sich Cusa das Verhältniß zwischen Wissen und Glauben gedacht hat. „Conrad. Nachdem nun so manche Punkte berührt worden sind, die in den Worten des Propheten (er meint die Stelle des Psalm: Initio tu terram fundasti etc.) enthalten, mir bisher verborgen blieben, so mag es dir nicht lästig fallen, auch noch zu erklären, warum der Prophet sage, die Himmel seien durch das Wort und ihre Kräfte durch den Geist geschaffen worden, da es doch das absolut Dasselbe ist, welches Alles durch das Dasselbe-

Vollendung der Schöpfung. Cusa scheint einen Gedanken aus Eckhart aufgenommen und weiter ausgebildet zu haben, den schon Rupert von Deuz angeregt hat. Eckhart lehrt: der Unterschied des creatürlichen, vergänglichen und des reinen unvergänglichen ewigen Seins erfordert eine Vermittlung, die nur in einem organischen Mittelgliede sich vollziehen kann. Wie Gott sich selbst in der Ewigkeit in dem Sohne anschaut

---

machen hervorbringt. Nicolaus. Aus Erfahrung weiß ich, daß die Auctorität dem Forschen (*studio*) sehr förderlich ist; wer ein wie durch göttliche Offenbarung ausgesprochenes Wort in sich aufnimmt und sich eifrigst bemüht, auch durch die Vernunft zu erkennen, was er glaubt (intellectualiter videre, quod credit), der wird, was immer für ein Wort er auswählen mag, einen überall verborgenen unerschöpflichen Schatz vorfinden. Wir werden daher durch den höchsten Glauben zum höchsten Ziele geführt, wie du anderswo in dem Schriftchen über die Kindschaft Gottes vernommen hast. (Hienach ist also die von Stöckl l. c. S. 33 aus de filiatione Dei, S. 119 citirte Stelle, welche er zum Beweise dafür anführt, daß das reine Erkennen der Wahrheit an sich schon durch den Glauben, das — unbestimmte — Glaubenslicht bedingt sei, näher zu erklären.) So nehme ich denn den prophetischen Ausspruch als einen die Erschaffung der Welt mir nahe legenden Ausdruck (quasi propinque figurantem genesin rerum) im Glauben in mich auf; ich schreite dann dazu weiter, ihn durch die Vernunft wie in einem geistigen Bilde zu sehen, wiewohl er selbst (in seinem Wesen als göttliche, unerforschliche Wahrheit) unsichtbar bleibt." Propinque gegenüber von: pergo bezeichnet die Unmittelbarkeit des Glaubens; pergo deutet hin auf die hinzukommende geistige Operation der Erfassung des im Glauben (nicht ein unbestimmtes einströmendes Gnadenlicht, sondern der im prophetischen Ausspruch vorgelegte geoffenbarte Glaube ist gemeint) Dargebotenen als Gedanke, Begriff. Deutlicher kann wohl nicht ausgesprochen werden, das Wissen im Verhältniß zum (positiven) Glauben sei nach Cusa die dialectische Umwandlung des Glaubens in die Form des entsprechenden Begriffs. Da diese eine vermittelte, von der Qualität des denkenden Geistes abhängige ist, so gibt der Glaube größere Gewißheit, als das Wissen. Als im „Idioten", III. Buche, einer der dort sich Unterredenden, der Philosoph, darüber staunte, daß die zahllosen Schaaren der zum Jubiläum (1450) nach Rom Pilgernden durch Einen Glauben vereint seien, bemerkt der Redner: Es muß unstreitig eine Gabe Gottes sein, daß der schlichte Mann im Glauben heller die Wahrheit erkennt, als der Philosoph durch seine Vernunft. Du weißt es, wie viele Untersuchung der Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele erfordert, eine Wahrheit, die Jedem von diesen durch den Glauben allein über allen Zweifel gewiß ist... Bis auf diese Stunde habe ich den (philosophischen) Beweis für die Unsterblichkeit der Seele noch nicht so vollkommen und einleuchtend dargestellt, als diese Volksschaaren ihn in ihrem Glauben haben." L. c. c. 1, S. 148.

und dann die Welt in ihm, so ist der Sohn das Princip und Endzweck, das Musterbild aller Creaturen als Gottmensch. Die Menschwerdung ist begründet in der Weltökonomie Gottes von Ewigkeit, in dem Begriff der Menschheit. Der Gottmensch ist die Entelechie der Menschheit überhaupt [1]).

Wir erinnern endlich hier an die Schriften über Verfassung der Kirche und des Reichs, in denen wir einige das Mittelalter hindurch festgehaltene historische Traditionen als durchaus unwahr nachgewiesen finden und Cusa sich an die Coryphäen anreiht, welche im fünfzehnten Jahrhunderte in Kirche und Reich bessere Zustände herbeizuführen bemüht waren.

Alle erwähnten Momente heben Cusa zu einem geistigen Mittelpunkte empor, in welchem die in Fluß gebrachten bessern Elemente der Literatur ihren Abschluß gefunden haben. Was insbesondere die scholastische Entwicklung betrifft, so scheint uns das Treffendste das Urtheil, das Erdmann [2]) über unsern Philosophen ausspricht. „Der Gegensatz zwischen Gerson, dessen mystischer Zug ihn oft zu einem bloßen Wiederholen Bonaventura'scher Lehren bringt, und Raymund, der sich Keinem der frühern so anschließt, als dem scharfsinnigen, aller Mystik baaren Anselm, dieser löst sich in einem Manne, bei dem es schwer ist, zu entscheiden, ob die Tiefe des Geistes oder die Schärfe des Verstandes, ob die innige Frömmigkeit oder das Interesse an der Welt und ihrer Erkenntniß mehr zu bewundern: in dem Nicolaus von Cusa. In merkwürdiger Allseitigkeit faßt er die verschiedensten Richtungen zusammen, die sich bisher innerhalb der Scholastik gezeigt hatten. Daß dieß ihn zum Erigena zurückführt, der sie alle in sich gebunden hatte, ist begreiflich, es erscheint aber hier der Ausgangspunkt erweitert zu einem Kreise, der Alles umfaßt, was die auf jenen folgenden Stufen gezeigt hatten. Die Streitfrage, welche der Jugendperiode der Scholastik so wichtig war, erscheint hier geschlichtet, indem er die Realisten vom Vorwurfe des Pantheismus, die Gegner desselben von der gottlosen Weltvergötterung freispricht und die vermittelnde conceptualistische Richtung gleichfalls vertritt. Der Platonismus und die ihm gegenüberstehende atomistische Tendenz, die jene Periode in Zwiespalt brachte, vereinigen sich hier in einer Weise, die manchmal an

1) Bach, Meister Eckhart, S. 118—122.

2) Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1869. I. B. §. 223. S. 442. 443.

Wilhelm von Conches erinnert. Ganz wie die Scholastiker der Glanzperiode aber schöpft auch Nikolaus fortwährend aus den muselmännischen Peripatetikern und dem Aristoteles selbst; er wagt es, den Ersten, der dieß gethan, David von Dinanto zu rühmen, und macht wie er und seine Nachfolger, die großen Peripatetiker des dreizehnten Jahrhunderts gethan hatten, den Avicenna oder jüdische Lehrer zu Gewährsmännern seiner Behauptungen. Endlich aber zeigt die Vorliebe für mathematische und kosmologische Studien eine solche Geistesverwandtschaft mit Roger Baco, seine Betonung der Individualität mit Wilhelm von Occam, und er stimmt in so vielen Punkten fast wörtlich überein mit Gerson und Raymund, daß man kaum umhin kann, bei ihm Entlehnungen anzunehmen aus den Hauptrepräsentanten der Verfallperiode der Scholastik. Die Strahlen, welche Erigena, dieser epochemachende Lichtpunkt der Scholastik, verbreitet hatte, sammeln sich als in einem Brennpunkte in Nicolaus, der ihre Periode abschließt." Aber auch die in allen Gebieten des Wissens anbrechende neue Zeit hat in ihm eines ihrer reichhaltigsten Fermente und eine ihrer kräftigsten Stützen gefunden. Wir kennen keinen Zweiten, in welchem die Aufgabe des unabweislichen harmonischen Fortschrittes in Kirche und Reich, in der Theologie und Naturwissenschaft für jene Zeit von der Vorsehung wie in einem Prototyp so bestimmt vorgezeichnet worden wäre, als Nicolaus von Cusa. Sehr treffend sagt von ihm Ritter: „Gleich im ersten Jahre des fünfzehnten Jahrhunderts ist ein Kind geboren worden, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geschichte zu geschehen pflegt, als die Vorbedeutung fast alles dessen angesehen werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten. Philologische Erneuerung aller Philosopheme und Theosophie, Reform der Kirche und Wiederherstellung des Katholicismus, mathematische und physikalische Bestrebungen, alles das finden wir in ihm vereint. Nicolaus Cusanus steht noch auf der Scheide des Mittelalters und der neuen Zeit; aber seine Hoffnungen und seine Wirksamkeit sind der letztern zugewendet" [1]).

Welches das Schicksal seiner Reformideen in Kirche und Reich war, haben wir gesehen. Betrachten wir nun noch die Erfolge seiner Anregungen auf dem speculativ-theologischen Gebiete.

---

1) Ritter, Geschichte der Philosophie, IX. B. S. 141.

Die Schule Cusa's.

§. 31. Die Benedictiner in Tegernsee. Prior Bernhard.

Der hervorragende Antheil, den Cusa an dem Basler Concil genommen hatte, seine Schrift über die katholische Concordanz, seine allseitige literarische Bildung hatten den Namen des gelehrten Decans von S. Florin in Coblenz in der öffentlichen Meinung so emporgehoben, daß sich auch für die „docta ignorantia", seit vielen Jahren wieder die erste speculativ-theologische Schrift eines Deutschen, schon bei der Neuheit des Titels und der ganzen Behandlung des Stoffes ein lebhaftes Interesse erwarten ließ. Auf der andern Seite drängten alle die Fragen über kirchliche Verfassung, welche im Basler Concil ihr Organ gefunden hatten, vollends jetzt, da die Verhandlungen aus dem eigentlich competenten Berathungssaale des Concils in das Forum der Reichstage verlegt wurden, das Interesse für solche Geisteswerke, deren Verständniß eine ruhige Vertiefung in das Innerste des Geistes, fern von dem Geräusche des lauten Marktes erfordern, weit in den Hintergrund. Hiezu kam noch, daß Cusa durch seinen Uebertritt auf die Seite des Papstes in den Augen der oberflächlich Urtheilenden als Ueberläufer galt, der seiner bessern Ueberzeugung untreu geworden, und daß die Leidenschaftlichkeit des erregten Partheiwesens sich auch seiner einem höhern und neutralen Gebiete angehörenden Schriften bemächtigte. Wir haben hievon einen sprechenden Beweis in einer Stelle der „Apologie", aus welcher erhellt, daß Johann Venck, Magister der Theologie in Heidelberg, der die „docta ignorantia" durch die Gegenschrift: „ignota literatura" angriff, sich auf die Seite des Basler Concils gestellt hatte. Ein Schüler und Verehrer Cusa's berichtet dort aus einer Unterredung, die er mit diesem über die „ignota literatura" gehabt hatte, u. A. Folgendes: „Ich fragte den Lehrer, wer denn jener ehemalige Abt von Maulbronn wäre, durch den die „docta ignorantia" dem Gegner überbracht wurde, worauf jener erwiderte, er sei ein Mann von großem Scharfsinne und reinem Wandel, der die Schriften über die docta ignorantia sehr gerne las, hauptsächlich, weil der apostolische Legat und viele namhafte Männer von ihnen rühmten, daß sie Bedeutendes enthalten; der Abt selbst sei dem Legaten in größter Verehrung zuge-

than; er, der Lehrer, glaube übrigens nicht, daß der Abt Jenem die genannten Schriften selbst überbracht habe, sondern einem andern Ordensmanne, von dem sie dann in die Hände Venck's gekommen seien; er fügte bei, der Abt habe in der Streitfrage, die zwischen dem apostolischen Stuhle und der Basler Versammlung auf Reichstagen verhandelt wurde, die Parthei des apostolischen Stuhls mit Entschiedenheit ergriffen, während Venck als Gegner auftrat. Der Lehrer machte mich hiebei auf die Worte des Gegners am Ende von dessen Compilation aufmerksam, in welchen er ihn einen Pseudo-Apostel nennt, um mich zu überzeugen, daß der Mensch aus Leidenschaft geschrieben habe; denn du weißt, mein bester Freund, daß Niemand mit solchem Feuereifer den Baslern entgegentrat, als unser Lehrer. Deßhalb scheute sich Venck, der sich von dem ganzen Lehrkörper der Universität Heidelberg getrennt und die Parthei der (von dem Papste) verurtheilten Basler ergriffen hatte, nicht, den Vertheidiger der Wahrheit einen Pseudo-Apostel zu nennen. Er gab sich alle Mühe, unsern Lehrer dem Abte und Andern als verächtlich und unbedeutend darzustellen; allein die Fälschung gelang nicht und die Wahrheit siegte" [1]). Im Eingange seiner Relation schreibt derselbe Schüler: „ich weiß, daß du keinen Wohlunterrichteten übergehst, mit dem du nicht über dieses System dich unterredest, und daß du schon Viele für dasselbe gewonnen hast, welche es vorher geringgeschätzt hatten. Sie gaben die alte eingewurzelte aristotelische Ueberlieferung auf und wandten sich dem Studium dieses Systemes zu, vorläufig in dem ihnen von Außen beigebrachten Vertrauen, daß etwas Großes darin verborgen sei, bis sie durch eigene Ueberzeugung tiefer in dasselbe eindrangen und für dasselbe eingenommen zu der Ansicht gelangten, es unterscheide sich von andern Methoden des Philosophirens, wie das Sehen vom Hören" [2]). Am Schlusse seines Referates fügt der Schüler die für uns wichtige Bemerkung bei: „ich habe schon längst gehört, daß durch deine eifrige Bemühung in Italien aus diesem geistigen Samen, von talentvollen Schülern aufgenommen, sehr bedeutende Früchte hervorgewachsen seien" [3]). In der Begeisterung für den Lehrer spricht er die zuversichtliche Erwartung aus: „Siegen wird zweifelsohne dieses System über alle andern philosophischen Methoden,

1) Apolog. S. 64.
2) l. c. S. 63.
3) l. c. S. 75.

so schwer es auch ist, die gewohnten Pfade zu verlassen." Wer der in Italien thätige Schüler sei, ist nirgends zu ersehen; am ehesten könnte, wie wir schon oben bemerkten, an den Freund Cusa's in Florenz, Physikus Paulus, gedacht werden. In Deutschland fanden die Schriften Cusa's, besonders bei den Bischöfen von Freising, Augsburg und Chiemsee sehr freundliche Aufnahme. Bischof von Augsburg war damals Peter von Schaumburg, der als kaiserlicher Abgeordneter mit Cusa auf den Reichstagen von 1440—1446 zusammen war; 1446 wurde er Cardinal. Die weite Verbreitung der cusanischen Philosophie in Deutschland bezeugt uns selbst ein Hauptgegner desselben aus der Zeit des Conflictes mit dem Herzoge Sigmund von Tyrol, der Anwalt des Letztern, Gregor von Heimburg, wenn er in einer heftigen Invectivschrift Cusa vorwirft, er habe durch seine albernen Schriften (es sind die philosophischen gemeint) tausende von Gulden aus Deutschland zusammen gescharrt [1]).

Bestimmtere Nachrichten haben wir über die freudige Aufnahme der philosophischen Schriften Cusa's im Kloster der Benedictiner zu Tegernsee, wo besonders Prior Bernhard ein begeisterter Verehrer desselben war. Wir haben schon oben (§. 16. 17) des regen literarischen Verkehrs Erwähnung gethan, der zwischen diesem Kloster und dem Cardinale bestand und gesehen, daß die schöne Schrift de visione Dei, zum Theil auch de Beryllo diesem Verkehre ihre Entstehung verdankten. Bernhard scheint seit der Zeit, da das Kloster Tegernsee zu dem Cardinal als Reformator der deutschen Klöster in nähere Beziehung getreten war, zum ernstern Studium der „docta ignorantia" veranlaßt worden zu sein; denn er schreibt in seinem „Defensorium" (wovon gleich nachher): „Als ich im Verlaufe des Jahres 1451 die Bücher der „docta ignorantia", herausgegeben durch den ehrwürdigen Vater in Christo, Herrn Cardinal Nicolaus von Cusa, Bischof von Brixen, einen großen Gelehrten, mit großem Interesse wiederholt las, war ich durch die Neuheit der Gedanken so erstaunt und gefesselt, daß ich für die Lobpreisung und Verherrlichung dieser Schrift merkwürdig mich entflammt fühlte. Obwohl mein geringes Talent zur Erfassung so erhabener Ideen gänzlich unfähig ist, wollte ich mir doch einiges Verständniß verschaffen; ich gab mich daher ungetheilt dem Studium

1) Die Notiz, die ich mir in Insbruck (1842) aus einer dort auf der Universitätsbibliothek gefundenen Invectivschrift Heimburgs machte, läßt kein genaues Citat zu.

des Werkes hin und die Folge davon war, daß, je aufmerksamer ich las, desto reichlicher der Genuß war, den ich daraus schöpfte. Mein nächstes Bestreben war es nun, die Schriften auch Andern als anziehend zu empfehlen und zum Studium derselben aufzumuntern. Zu diesem Behufe gab ich, wie es mir das lebhafteste Interesse eingab, eine kleine Schrift heraus" [1]). Diese Schrift führt den Titel: *Laudatorium sacrae doctae ignorantiae et invitatorium ad amorem ejusdem* [2]). Die Schrift, ziemlich oratorisch breit gehalten und in allgemeinen Lobsprüchen sich ergehend, bringt in den Kern des Systems nicht tiefer ein, sondern hält sich vorzugsweise an diejenige Seite desselben, welche bei der Unerfaßbarkeit des absolut Größten zur demüthigen Unterwerfung des Verstandes, zum Erfassen der Wahrheit im Glauben auffordert und gerade dieß als den richtigen Weg zur Erkenntniß Gottes, zum Erschließen der größten Geheimnisse und zur seligen Vereinigung mit Gott bezeichnet. Wir geben im Folgenden die Hauptgedanken. „Um die heilige gelehrte Unwissenheit recht zu verstehen und in ihr Fortschritte zu machen, muß man einen ganz besondern, hohen, im Allgemeinen bisher unbekannten Weg einschlagen, der weder durch Schriften noch Unterredung verständlich gemacht werden kann, denn es ist die Kunst aller Künste und die Wissenschaft aller Wissenschaften, und geht über allen menschlichen Verstand. Was man bisher gewußt und begriffen, muß man aufgeben. Man glaube, um zu begreifen; man sei in seinen eigenen Augen unwissend, um, vom Geiste geleitet, weise und gelehrt zu werden; man erhebe sich über die Coincidenz der Gegensätze, indem man ihrem Auseinanderfallen zuvorkommt [3]), und man wird nicht Gesehenes sehen und Unbegreifliches in unbegreiflicher Weise erfassen.

Die gelehrte Unwissenheit hat eine gewisse Verwandtschaft mit der mystischen Theosophie [4]). Diese bedient sich der Symbole und Beweise, die ein großes speculatives Talent erfordern und mehr den Verstand, als das Gefühl in Anspruch nehmen. Ver-

---

1) Defensorium laudatorii etc. cod. lat. monac. 4403, S. 142.

2) cod. lat. mon. 4403, S. 139 ff. Mit Weglassung einiger einleitenden Worte findet sich diese Schrift gleichlautend auch unter dem Titel: *Directorium in sacram ignorantiam* in cod. lat. nr. 14213. S. 140 b ff.

3) Dieser Gedanke steht de d. ignor. I, 19.

4) Bernhard scheint mit diesem Ausdrucke, wie aus dem Folgenden erhellt, die speculative Mystik bezeichnen zu wollen.

einigt jedoch führen beide (die docta ignorantia und die mystische Theosophie) zu Einem Ziele und bedienen sich theilweise auch der gleichen Mittel. So ist der Verstand als das Vermögen des Erfassens und Begreifens zugleich auch in Verbindung mit dem Gefühle verkostend und liebend, wie umgekehrt das Gefühl nicht ohne Verständniß sein kann. Die Weisheit faßt Beides: Verständniß und Gefühl in sich; dasselbe gilt auch von der „docta ignorantia“; ja diese spannt ihre Segel noch weiter aus, erhebt sich höher hinauf und erfordert einen klaren Kopf zu ihrem Verständniß. Sie umfaßt die ganze Theosophie sammt der metaphysischen Mathematik [1]), so daß sie eine vollständige Erkenntniß Gottes ermöglicht. Wie sie in unserm Innern ihre Wurzeln hat [2]), so vereinigt sie auch alle Weisen, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, in sich und erhebt den Geist auf jene Höhe der Betrachtung, wo er über allen Begriffen in einem einfachsten und reinsten Acte der Liebe sich mit Gott vereinigt. Die docta ignorantia ist demnach die erhabenste Weisheit und der Angelpunkt unserer Glückseligkeit, der verborgene Schatz, den Alle suchen und nur Wenige finden. Ich kann nur flehen zu Gott: führe mich auf diesem deinem Wege und ich gehe ein in deine Wahrheit. — Ueber den unaussprechlichen Namen Gottes verbreitet sich sehr schön das vorletzte Capitel der docta ignorantia, auch das dritte Capitel de filiatione Dei und die Apologie der docta ignorantia. Man lese diese Abschnitte mit Aufmerksamkeit und vollster innerer Zustimmung des Herzens; sonst ist das Lesen ein vergebliches Sichabmühen. Sodann sind besonders zu beachten aus dem zweiten Buche das zweite, dritte und fünfte Capitel und ganz vorzüglich das vorletzte Capitel des dritten Buches, das vom Glauben handelt und hiezu das zweite Capitel aus de dato patris luminum [3]). Diese recht verstanden werden uns die ganze docta ignorantia verehrungswürdig und anziehend erscheinen lassen.

Ist die docta ignorantia schon wegen des Gesagten bewundernswürdig, so ist sie es noch mehr wegen der Folgesätze aus ihren Prin-

---

1) Gemeint ist wohl die Entwicklung des Gottesbegriffs an der Hand der geometrischen Figuren de d. ignor. I, c. 13—24.

2) Apologie S. 67: In nobis est igitur docta ignorantia, sine qua non quaereretur Deus.

3) Bernhard hebt, wie man sieht, einseitig diejenigen Parthieen hervor, welche von der Unerfaßbarkeit Gottes und der Welt, von der Nothwendigkeit des Glaubens zum Erkennen handeln.

cipien, — es scheinen die eigentlichen Lehrsätze über Gott und die Welt gemeint zu sein —. Uebrigens wird der eifrige Forscher nach Wahrheit, der devote Verehrer der Sacra ignorantia durch dieselben in keiner Weise beunruhigt; denn was er aus sich nicht faßt, dazu gibt ihm die göttliche Gnade das Licht des Verständnisses. Doch, so läßt sich einwenden, ist unser Gott Unwissenheit und Finsterniß? Ist Unwissenheit die höchste Weisheit? kann Negation zugleich Position sein? Darauf mögen Glaube, Hoffnung, Liebe antworten; doch nein, sie mögen lieber schweigen, da sie Unaussprechliches doch nicht auszusprechen vermögen. Die heilige Unwissenheit erhebt uns nämlich durch ein Hinausgehen über alle Proportionen, Vergleichungen, Verstandesschlüsse, Gegensätze, Anderssein, Bejahungen und Verneinungen zur reinsten und einfachsten Vernunftanschauung, wo Eines Alles und Alles Eines ist und das Ausströmen (transfusio) des Einen in Alles [1]), wo Einheit Dreiheit ist und umgekehrt, die Linie Kreis, Dreieck, Durchmesser und Kugel, Accidens Substanz, Körper Geist, Anfang Ende, das Unmögliche Nothwendigkeit, Unwissenheit Weisheit, Unterschied Gleichheit. Alle diese Gegensätze zu einen ist Ziel und Tendenz der gelehrten Unwissenheit. — Man sieht, der oben gemachte Einwurf wird eigentlich umgangen; denn nicht darum handelt es sich, daß Gott über aller Negation und Position ist, sondern darum, inwieweit beim Menschen das Nichtwissen zugleich Wissen, ja das vollkommenste Wissen sei.

Dem Kardinal eine angenehme Ueberraschung zu bereiten, hatte Bernhard das Laudatorium in ein von ihm benütztes und wieder an Cusa zurückgeschicktes Exemplar der Schriften des Dionysius Areopagita gelegt. Cusa schrieb hierauf höflich dankend an Bernhard: „Zufällig öffnete ich neulich das Buch des Dionysius und fand, was Du dort zum Lobe der docta ignorantia versteckt hattest. Meinen besten Dank; ich habe mich gewundert über Euren Fleiß und Euer Verständniß der docta ignorantia. Brixen, Tag nach Mariä Himmelfahrt 1454 [2]). Daß unter der eingelegten Schrift das Laudatorium zu verstehen ist, ergibt sich aus einer Stelle des Antwortschreibens auf diesen Brief. „Daß das Laudatorium doctae ignorantiae Beifall

1) Bernhard gebraucht hier einen ziemlich craß pantheistischen Ausdruck (transfusio), den wir bei Cusa nirgends finden.

2) cod. lat. mon. 19697, epist. 152.

gefunden hat, freut mich; ich beabsichtige es zu erweitern und zu verbessern“ [1]).

Das Laudatorium wurde von einem nicht näher bezeichneten Carthäuser heftig angegriffen, besonders das Princip des Glaubens als auf philosophischem Gebiete unstatthaft verworfen. Dieß veranlaßte Bernhard zur Abfassung der Schrift: *Defensorium laudatorii* sacrae doctae ignorantiae [2]). Die Hauptgedanken sind: verkehrt verfahre der Gegner, wenn er auf dem Wege des Verstandes das Unerreichbare erreichen wolle; jeder Verstand muß sich durch Glauben Gott, der nicht besser und wahrer als durch die Wissenschaft des Nichtwissens gefunden wird, unterwerfen, und im Innern die Wahrheit unsers obersten Lehrmeisters vernehmen, der nur zwei Dinge uns lehrte: Glaube und Liebe. Durch den Glauben naht sich der Verstand Gott, durch die Liebe wird er mit Gott vereint. Der Glaube ist daher die Voraussetzung für alles Herannahen an Gott. Durch den in Liebe thätigen Glauben und durch Vermittlung der gelehrten Unwissenheit schreitet man im Gott Erkennen leichter und sicherer voran; denn obwohl Gott überall ist und keinem von uns ferne, so nähert man sich doch ihm um so mehr, je mehr wir uns von seinem Fernsein überzeugen. Je besser sein unnahbares Fernsein von uns erkannt wird, desto näher kommen wir seiner Unerreichbarkeit [3]). Daran reiht sich die Aufforderung, die „docta ignorantia“ wiederholt und aufmerksam zu lesen; denn „kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Sinn ist es gekommen, was Gott mittelst der *„docta ignorantia“* denen bereitet hat, die ihn lieben“ (!).

Aus den einzelnen Widerlegungen heben wir Folgendes hervor.

Auf die Bemerkung des Carthäusers, Staunen und Befremden hätten ihn ergriffen bei den Worten des Laudatorium, daß zwischen der docta ignorantia und mystischen Theologie eine gewisse Uebereinstimmung bestehe, erwidert Bernhard, man müsse vielmehr über diesen Einwurf staunen, da jene beiden wirklich in ihrem Ziele, ihren Früchten und Actionen übereinstimmen, wie sie auch aus der gleichen Wurzel hervorwachsen. Auch zwischen der contemplativen oder specu-

1) l. c. epist. 140.
2) cod. lat. n. 4403. S. 142—150.
3) Dieser Gedanke findet sich wörtlich in der Apologie S. 67.

lativen Theologie und der docta ignorantia bestehe Harmonie. Lehrt nicht der große Dionysius, die Wissenschaft des Nichtwissens sei die höchste, die göttliche, durch die wir das Uebersubstantiale erkennen? Wie die speculative Theologie erforscht auch die docta ignorantia symbolisch mittelst der mathematischen Figuren das unerforschliche Geistige und zwar mit Recht; denn dieses und jene, überhaupt alle erschaffenen Dinge haben eine gewisse verborgene, uns unerfaßliche Proportion zu einander [1]), was auch der h. Thomas in der prima secundae, qu. 2 ausspricht. Auch Augustin und Boëthius empfehlen die Anwendung der Mathematik zur Erfassung des Göttlichen. Sodann umfassen beide, die docta ignorantia und die mystische Theologie in ihrer Praxis alle Wissenschaften und Künste, soferne sie den, der Alles und in dem Alles ist, unsichtbar sehen und in seinem Antlitze schauen lassen. Gottes Antlitz schauen, was ist es Anders, als erkennen, daß er das absolute Antlitz jeder Creatur, das Sein aller Dinge, die Kunst und Wissenschaft alles Erkennbaren ist [2])? Er weiß Alles und besitzt Alles. Jeder contemplative Geist faßt demnach die ganze Welt geistig in sich. Wer über alles mathematische Wissen hinaus, das allen Dingen Maß und Begrenzung gibt, über alle Zahl, Vielheit und harmonische Proportion Alles ohne Maß, Zahl und Gewicht betrachtet, der weiß und schaut unstreitig Alles in einer einfachsten Einheit, und in dieser Weise Gott schauen heißt einsehen, daß Alles Gott und Gott Alles ist [3]). Zu dieser Einsicht führt die docta ignorantia eben so wie die mystische Theologie.

Auf die Bemerkung des Karthäusers: wenn die docta ignorantia der einzige Weg zur Erkenntniß Gottes ist und wir ohne sie auf Irrwege gerathen, so haben wir alle vom Anfang der Welt an uns geirrt, entgegnet Bernhard: das Princip der docta ignorantia bestand schon lange; jetzt hat es in diesem Werke den besten Ausdruck gefunden. Von dem Princip sprachen Dionysius, Bonaventura, Richard von S. Victor, Beda, Augustin, Bernhard.

Der Karthäuser bekämpfte später auch die ihm bekannt gewordene briefliche Ansicht des Kardinals über die Frage, ob man nur im Gefühle, oder auch auf dem Wege der Erkenntniß sich zur Erkenntniß

---

1) Dieser Satz findet sich wörtlich de d. ignor. I. c. 11.
2) Dieser Gedanke in de visione Dei c. 7.
3) Wörtlich aus Apolog. S. 66.

und Liebe Gottes erhebe [1]), in einer wie es scheint derben Manier [2]). Dieser Angriff auf den gelehrten Kardinal und hochverehrten Freund und Gönner des Klosters zu Tegernsee, den jener mit absichtlicher Geringschätzung einfach Cusa nennt, konnte Bernhard nicht ertragen. Zur Widerlegung des Gegners und zum Zeugniß für die Wahrheit führte er im Jahre 1459 einen schon längst gefaßten Plan aus, über die Gotteserkenntniß *(tractatus de cognoscendo Deum)* zu schreiben [3]). Im Eingange sagt er: „Die Stelle aus dem Evangelium des heutigen Epiphaniefestes: „Wo ist der neugeborne König der Juden"? fordert auch uns auf, unsern König und Herrn zu suchen und zu erwägen, wo und wie er am besten gefunden werde. Auch wir werden in unserm Suchen, wenn es von großem Glauben, brennender Liebe und heißer Sehnsucht begleitet ist, auf Jesus hingewiesen werden, dürfen aber auch bei Jesus nicht stehen bleiben, sondern müssen in Jesus Gott schauen und „in Gott den Uebergott (superdeum), wenn wir über Raum und Zeit, Gewicht, Maß und Zahl über unsern Geist und Verstand fortgerissen werden in das Nichts (rapiamur in nihilum)", eine abstruse Steigerung der mystischen Geisteserhebung, wie sie wohl bei keinem der bessern Mystiker zu finden ist, wenn sie noch einen Gott über Gott aufsucht. Das Fortgerissenwerden aber in das Nichts ist ein hier abstract hingestellter Gedanke Cusa's, der (s. die folgende Seite, 1. Anm.) in seinem Zusammenhange einen ganz wohl zulässigen Sinn gibt. „Dieß ist, fährt Bernhard fort, das Geheimniß aller Geheimnisse, dem Geiste aller Sterblichen verborgen und verschlossen, zu dessen Auffindung nur die mystische Theologie nach dem sogleich Auszuführenden uns den Weg zeigt." Es handelt sich nämlich, wie Bernhard im Prolog zu der Schrift bemerkt, darum, den Weg anzugeben, wie Gott an sich, soferne er unerkennbar ist, über die natürliche Erkenntnißkraft hinaus, ja selbst über das Licht, welches der Glaube verbreitet, hinaus erfaßt werden kann. Derjenige Weg, den die mystische Theologie durch immer höheres Auf-

1) vgl. oben §. 16.

2) Bernhard referirt in seiner Schrift *de cognoscendo Deum* am Schlusse des 1. Kapitels eine Stelle: „Was du sagst, Cusa! daß der Affekt nicht bewegt wird außer durch Liebe und nichts geliebt wird, was man nicht als ein Gut erkennt, ist im Allgemeinen wahr. Du hättest aber beisetzen sollen: „ausgenommen die practische mystische Theologie, in welcher die ganze Thätigkeit des Verstandes nothwendig still steht."

3) Die Schrift steht in cod. lat. monac. 4403, S. 177—213.

steigen des Geistes (in Betrachtung, Meditation ꝛc.) gemäß den Vorschriften des Dionysius und anderer heiligen Lehrer anweist, reicht hier nicht aus, sondern es ist der oberste Act der Mystik, die Ekstase und das Eintreten in die Finsterniß [1]) erforderlich. Mit der Erhebung in die Finsterniß tritt ein göttlicher Lichtstrahl lauter und unvermischt hervor, in dem sich Gott dem Schauenden, wie er es für angemessen hält, offenbart. Die Erleuchtung aus diesem Strahle und die geheimnißvolle Aufnahme dieses Strahles ist die mystische Theologie, die ganz geheimnißvolle Sprache Gottes und mit Gott, die übervernünftige Erkenntniß Gottes, als eine besondere göttliche Gnade [2]).

Dieß ist der Standpunkt und zugleich der Hauptinhalt der Schrift Bernhards, den er mit großer Belesenheit in den Schriften des Dionysius Areopagita und dessen Uebersetzern und Commentatoren, Hugo und Richard von S. Victor, Bernhard, Bonaventura ꝛc. in ziemlicher Breite in siebzehn Kapiteln begründet und des Nähern ausführt.

Im sechsten Kapitel kommt die Frage, welche zu der ganzen Abhandlung die Veranlassung war, über das Verhältniß des Erkennens zum Affecte bei der Gotteserkenntniß zur Sprache. Bernhard beantwortet sie in sehr klarer Ausführung ganz im Sinne des Briefes Cusa's v. 22. Septbr. 1452 (§. 16) und mit Benützung eines Passus aus der zweiten Predigt auf das Pfingstfest, auf welche Cusa hinweist, in welcher gezeigt wird, daß Lieben und Geliebtwerden, Erkennen und Erkanntwerden in Gott coincidiren, gemäß den Worten des Herrn: „wer Gott liebt, dem wird er sich zu erkennen geben“, und: „wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt.“ Sehr gelungen ist der nach Cusa's Andeutungen ausgeführte Nachweis der Gefahren und Täuschungen, zu welchen das des Lichtes klarer Erkenntniß beraubte Ge-

1) Ueber diese caligo vgl. Apologie S. 69: Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquuntur et hae tenebrae lux est in Domino, et in illa tam docta ignorantia propius acceditur ad ipsum, uti omnes sapientes ante et post Dionysium intrare conati sunt. Unde ajebat graecus primus commentator Dionysii: videtur *potius ad nihil, quam ad aliquid* ascendere, qui ad Deum pertingere cupit, quia non reperitur Deus nisi per eum, qui omnia linquit... Vocat autem Dionysius *caliginem divinum radium,* dicens eos, qui visibilibus affixi nihil super ea, quae obtutibus et sensibus patent, supersubstantialiter esse arbitrantur, putare scientia sua illum assequi, *qui posuit tenebras latibulum suum*, praecipiens Timotheo, ut caveat, ne talium rudium aliquis audiat haec mystica. Vgl. de visione Dei, c. 6.

2) de cognoscendo Deum, c. 1—3.

fühl nicht selten verleitet. „Der hl. Bernhard sagt mit Recht: was bewirkt die gelehrte Bildung ohne Liebe? sie bläht auf. Was die Liebe ohne diese Bildung? Sie verirrt sich. Wie deutlich spricht es dieser Heilige aus, daß der Affect der Liebe ohne Bildung durch Weisheit in die Irre geht!"

In dem Uebergange der Abhandlung, vom 14. Kapitel an, auf den Gedanken, daß wir in Jesus allein die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes haben, scheint dem Verfasser die Schrift: de visione Dei (Kap. 18 am Schlusse) vorgelegen zu haben, nur ist in dieser der Uebergang speculativ vermittelt, in der Abhandlung Bernhard's durch den Standpunkt des frommen, in die Betrachtung des Leidens Christi versenkten Mönchs [1]). Im 15. Kapitel wird die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus als die in ihrer Art einzige und vollkommenste Vermittlung zwischen Gott und der Welt und Menschheit als die höchste Kindschaft (filiatio) Gottes ganz nach der Ausführung de visione Dei, 19. und 20. Kap., meistens mit den Worten Cusa's, ohne jedoch auffallender Weise die Quelle zu nennen, dargestellt [2]). Daß die hypostatische Vereinigung der Naturen

1) Bernhard sagt: Sed ecce ego talis qualis, nec monachi dignus nomine neque existentiam habens in re, cujus omnis theologia et contemplatio circa Christum crucifixum et passum versari merito debet, *cur frustra ad altiora me extendo* et *in alienis* vires et tempus inaniter expendo? Ignosce mihi, Jesu crucifixe, qui es vehiculum, scala et ostium, per quod si quis intraverit, pascua uberrima reperiet... Esto tu ergo Jesu crucifixe! mihi contemplatio mystica et speculativa, qui es totius theologiae complementum et summa, qui es via, veritas et vita... Si quidem per tuam sanctissimam humanitatem itur securius et venitur celerius ad tuam altissimam divinitatem, quam nos omnes feliciter attingere, gustare et videre tu ipse misericorditer concede!

2) Jesus est omnium perfectio et plenitudo. Ipse est via ad veritatem, pariter et ipsa veritas. Ipse est medium unionis omnium in Deo, ut cuncta ipso solo mediante Deum attingant atque in Deo feliciter quiescant ..., nec potest homo Deum patrem intelligere, nisi in filio suo intelligibili mediatore. Intelligere autem patrem est uniri eidem; filius est unionis hujusmodi efficacissimum medium; quippe natura humana Jesu Deo patri jungitur per unionem altissimam, qua jungitur dei filio, mediatori absoluto, et ita filiatio humana filiationi divinae est in Jesu altissime unita, ut merito justeque Dei filius dicatur, quoniam in eo nihil penitus mediat inter filium hominis et filium Dei. In filiatione divina, quae est filius Dei, omnis comprehenditur filiatio et hinc filiatio humana in Jesu est supreme unita, subsistitque ipsa filiatio humana Jesu

in Jesus keine äußerliche Zusammensetzung ꝛc. ist, wird ganz nach de docta ignorantia III, 2. Kap. gezeigt.

Cusa's Auffassung von Jesus hätte Bernhard bei tieferem Nachdenken auch in die Lehre von Gott, die ja doch nicht in eine bloß negative Theologie aufgeht, und damit in den eigentlich speculativen Gehalt des Systems einzuführen die Anregung geben können. Allein des Priors vorwiegend practisch mystische Richtung begnügte sich damit, die ihr zusagenden Elemente aufzusuchen, ohne einen Blick auf das Ganze und dessen innern Zusammenhang [1]). Wir können daher von einem vollen Verständniß und richtiger Erfassung des ganzen Systems in Tegernsee nicht sprechen, wobei übrigens zu erwägen ist, daß dieses zur Zeit der Abfassung von Bernhards besprochenem Tractatus noch nicht abgeschlossen vorlag, da mehrere der bedeutendern Schriften Cusa's in die Zeit seines Aufenthalts in Rom seit 1460 fallen [2]).

---

in filiatione divina, ut unitum in uniente et substantiatum in substantiante, quae quidem unio est maxima et altissima etc. (Vgl. hiemit de vis. Dei c. 19.

Inde consequenter videmus in natura humana Jesu spiritum rationalem humanum spiritui divino, qui est ratio rationum, strictissime unitum. ... Intelligit enim omnia Jesus ut Deus, et hoc intelligere est esse omnia; intelligit etiam omnia Jesus ut homo, et hoc intelligere est omnium similitudinem esse... Est Jesus solus altissimus omnium creator, quia ita creatura, quod creator benedictus (vgl. l. c. c. 20).

1) Wir haben von Prior Bernhard noch: Consolatorium tribulationum, epistola de Virginitate ad Abbatistam Pergensem, praeparatorium seu praeparatio ad Missam devote celebrandam et suscipiendam Eucharistiam, speculum Pastorum et animarum Rectorum, defensorium speculi pastorum. Die meisten dieser Schriften sind Johann III., Bischof von Eichstädt, gewidmet, der gleich dem ihm befreundeten Cusa eine große reformatorische Thätigkeit entfaltete und wie dieser um Ostern 1460 einen feindlichen Ueberfall zu erdulden hatte. Bibliotheca Eystethensis dioecesana. Herausgegeben von J. G. Suttner. Eichstädt 1866. S. 5.

2) Codex lat. monac. 8⁰ (Tegernsee 711) scheint der älteste derjenigen Codices zu sein, in welchen das Kloster zu Tegernsee eine Anzahl der Schriften Cusa's in Abschrift besaß. Auf dem vordern Deckel des Einbandes steht auf einem Pergamentblatte: Tractatuli quamplures Rssimi in Christo patris Domini *Nicolai de Cusa*, Card. tit. ad Vincula S. Petri Epi Brixinensis, ut patet in priori folio.

Das erste Blatt hat die Aufschrift: In hoc volumine S. Quirini in Tegernsee continentur tractatus et libri varii editi per Rssimum in Christo patrem Dom. Nicolaum S. rom. eccl. ad Vincula S. Petri Card. presbyt. nec non episc. brix., vulgariter de Cusa nominatum.

§. 32. Jacques Le Fèvre d'Etaples (Faber Stapulensis). Charles Bouilles (Carolus Bovillus).

Besseres und in weitern Kreisen Erfolgreiches geschah im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts zur Empfehlung und Verbreitung der Philosophie Cusa's durch einen Gelehrten in Frankreich, der zu den Zierden des Clerus seiner Zeit gehört, Jacques Le Fèvre.

---

fol. 1. de quaerendo Deum.
fol. 11. Laudatorium doctae ignorantiae editum per quendam Monachum in Tegernsee (späterer Beisatz: patrem Bernardum de Wagingen, priorem nostrum).
fol. 13. de docta ignorantia, libri tres.
» 73. Apologia doctae ignorantiae, liber unus.
» 92. Dialogus Idiotae et Philosophi de mente.
» 119. Dialogus Idiotae et Oratoris de staticis experimentis.
» 128. Dialogus Idiotae et Oratoris de sapientia, ll. duo.
» 144. Sermo ejusdem Moguntiae factus sub themate: *Confide filia, fides tua*, qui de virtutibus theologicis plures tradit doctrinas.
» 160. Responsio brevis ejusd. ad quaestionem de mystica theologia, sibi per fratrem de Tegernsee motam (Alia epist. ibidem. Responsio ejusd. ad aliqua dubia per fratres de Tegernsee).
» 162. Liber ejusdem de conjecturis.
» 222. Liber de filiatione Dei.
» 128. Liber de dato patris luminum.
» 234. Liber de geometricis transmutationibus.
» 242. de circuli quadratura.
» 250. item duae epist. ejusd. Cardin. ad Abbatem et Priorem et fratres in Tegernsee.
» 252. Sermo ejusd. super dominica oratione, Augustae factus ad petitionem Dni Episc. ibid., per eundem traditus in vulgari teutonico; nec habetur in latino.
Responsio Nicolai de Cusa ad dubia infra scripta, per fratres Tegern. sibi mota (Betreffen nur Klösterliches und Kirchenrechtliches von untergeordneter Bedeutung).

Dieses Verzeichniß scheint vor dem Jahre 1458 abgefaßt zu sein; im Cod. lat. monac. 14213 sind außer den erwähnten Schriften noch verzeichnet: de mathematicis complementis, de complementis theologicis, de pace et concordia unicae fidei, de visione Dei, ad venerabilem Dom. Abbatem et fratres monast. Tegerns., in quo comprehendit sub compendio omnes modos et genera omnium graduum contemplationum; alle diese Schriften sind, wie oben gezeigt wurde, aus den Jahren 1453 und 1454. Von diesem Jahre an verlassen uns die Nachrichten über den literarischen Verkehr zwischen dem Cardinal und dem Kloster.

Er war um das Jahr 1450 zu Etaples, einem Städtchen in der Picardie geboren. Seine Studien machte er an der Universität Paris, und da seit 1472 einige namhafte Humanisten, wie Hermonymus von Sparta, Tranquillus Andronikus, aus Florenz der berühmte Johann Laskaris u. A. für die Universität gewonnen waren, trat auch Le Fèvre in die Reihen Derer ein, welche sich den classischen Studien mit Ernst und Eifer widmeten. Wenn auch Le Fèvre sich, wie aus seinen spätern exegetischen Schriften und seiner kirchlichen Stellung geschlossen werden muß, dem Studium der Theologie widmete, so hatte doch das humanistische Studium zunächst für ihn größeren Reiz; es erweckte in ihm auch das Interesse für Philosophie. Um in Beidem sich weiter auszubilden, unternahm er 1492 eine Reise nach Italien. Angelus Politianus, Marsilius Ficinus, Johann Picus von Mirandola, Hermolaus Barbarus waren die Gelehrten der Hochschule zu Florenz, die damals unter den Kennern und Erklärern der alten Philosophie glänzten. Allein obwohl die Genannten, wie bekannt, vorzugsweise begeisterte Verehrer Plato's waren, ging doch ihr Einfluß auf Le Fèvre nicht soweit, daß sie seine Verehrung vor Aristoteles, nicht wie ihn die alte Schule kannte und benüzte, sondern wie er jetzt in der Ursprache gelesen wurde, zu schwächen vermochten. Im Gegentheile, mit einer gewissen Vorliebe studirte er den Stagiriten und gab sich später viele Mühe, die bedeutenderen Schriften desselben, namentlich die über Politik in seinem Vaterlande zu empfehlen. Bei der Tiefe seines religiösen Gemüths fühlte er sich auch zu den mystischen Schriften des Dionysius Areopagita hingezogen und bemühte sich um deren Verbreitung, ohne daß jedoch dieser mystische Zug die schöne Harmonie seines geistigen Wesens und das Streben nach Vielseitigkeit des Wissens im Mindesten gestört hätte. Nach der Rückkehr aus Italien trat er als Lehrer der Philosophie und der Humanitätsstudien in Paris auf und bildete zahlreiche Schüler, theils als Professor in dem Collegium, welches nach seinem Stifter, dem Cardinal Lemoine benannt war, theils durch Herausgabe lateinischer Uebersetzungen, Paraphrasen und Erklärungen aristotelischer Schriften. Aber auch von den Schriften des Dionysius Areopagita, Raymundus Lullus, Johannes Damascenus, Hilarius, Richard von S. Victor, Basilius des Großen, Euclid und Homer besorgte er Ausgaben oder Uebersetzungen. Durch seinen Freund Hermonymus aufgemuntert, welcher ihm vorstellte, wie sehr die mathematischen Studien in Paris darniederlägen, und ihm das

Beispiel des Georg von Trapezunt vorhielt, beschäftigte er sich auch mit Mathematik und förderte das Studium derselben durch mündlichen Unterricht und durch Commentare zu den gebräuchlichsten Handbüchern. Seine Thätigkeit als öffentlicher Lehrer scheint er bis gegen die Zeit fortgesetzt zu haben, da der Bischof von Meaux, Wilhelm Briconnet, der ihm als Abt der Benedictinerabtei S. Germain des Près bei Paris seit 1507 eine Wohnung eingeräumt hatte, ihn zu seiner Unterstützung in kirchlichen Reformen mehr in den Kirchendienst hereinzog, indem er ihn, 1. Mai 1523, zu seinem Generalvicar ernannte. Trat auch der Gelehrte von auffallend kleiner Körpergestalt nicht äußerlich imponirend auf, so flößte er doch Allen, die ihm näher standen, Achtung und Liebe ein durch seine ausgebreiteten Kenntnisse, seine anregende Lehrgabe, seine Frömmigkeit und Liebe zu der Kirche, durch seine Bescheidenheit und Milde. An zahlreichen Schülern fehlte es ihm daher nicht, er fand Bewunderer und Freunde im In- wie im Auslande. Seine berühmtesten Schüler sind Jodocus Clichtoveus (Clictove) aus Flandern, Beatus Rhenanus, der baierische Geschichtschreiber Aventinus und der nachher zu besprechende Charles Bouilles. Le Fèvre zählte zu dem Kreise von Gelehrten, welche in dem Geiste eines Nicolaus von Cusa sich von den Banden des Herkömmlichen, der abgenüzten Routine, der geistlosen Methode lossagten und in ganz Europa wie einen großen Bund bildeten, dessen Mitglieder durch gleiche Gesinnung vereinigt und auf der gemeinsamen Grundlage des katholischen Glaubens, theils die gleichen Gegner bekämpften, theils das Reich der Wissenschaft im weitern Sinne aufbauten, und durch lebhaften Briefwechsel, durch Reisen und gegenseitige Empfehlung, immer in lebhaftem Verkehre blieben [1]). Es war von größter Wichtigkeit für die weitere

---

1) Le Fèvre hat sich seit seinem Aufenthalte in der Abtei S. Germain des Près (1507) vorzugsweise exegetischen Studien zugewendet. 1508 erschien sein *Psalterium quintuplex*, eine Zusammenstellung des lateinischen Psalters nach der ersten Revision des Hieronymus, wie er in der römischen Diöcese galt, nach der zweiten Revision desselben, wie er in den gallischen Kirchen eingeführt war, nach der Uebersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen nach dem alten vorhieronymischen Texte, endlich nach eigener Verbesserung nebst kritischem und exegetischem Commentare. Im J. 1592 folgte sein Commentar zu den paulinischen Briefen mit einer neuen Uebersetzung, 1522 sein Commentar zu den vier Evangelien, 1525 zu den katholischen Briefen; um dieselbe Zeit seine Uebersetzung des ganzen alten und neuen Testaments, jedoch nur nach der Vulgata. Wir können diese Seite der literarischen Thätigkeit hier nicht weiter ver-

Verbreitung der Philosophie Cusa's, daß ein Mann von dem literarischen Rufe Le Fèvre's den Entschluß faßte, die sämmtlichen Schriften Cusa's herauszugeben, nachdem bisher nur eine unvollständige Ausgabe in Einem Bande in kl. Fol., wahrscheinlich 1476, erschienen war. Die neue Ausgabe erschien 1514 zu Paris mit dem Titel: Accurata recognitio trium voluminum Operum clarissimi P. Nicolai Cusae, Cardinalis.

Paris. ap. Jod. Badium Ascensium. 1514. Octava Assumtionis.

Die hohe Verehrung Le Fèvre's für Cusa's ganze Persönlichkeit und seine Philosophie insbesondere spricht sich in dem Dedicationsschreiben aus, welches er der Ausgabe vorsetzte. Es gelang uns jedoch nicht, die Pariser Ausgabe, welche das Urtheil Le Fèvre's über Cusa als Vorwort gibt, zur Einsicht zu erhalten. Wir geben daher hier den Auszug aus diesem Vorworte, der sich in der Widmung der Henrick-Petrinischen (Basler) Ausgabe der Werke Cusa's, d. d. Basel, August 1565, an Rector und Senat der Basler Universität findet.

— — Sed ne videar tanti emolumenti opera tantumque auctorem ob aliam causam ex affectuve tantopere praedicare, praestare existimavi integerrimi magnoque judicio praediti viri Jacobi Fabri Stapul. de dotibus Cusae testimonium et judicium audire, ommittentes aliorum doctorum virorum praeconia et testimonia de ejus praestantia, hoc locupletissimo teste contenti. Dicit igitur Stapulensis: „Fuit Nicolaus de Cusa vitiorum omnium hostis acerrimus atque publicus inimicus, fastus, avaritiae et ambitionis totus adversarius, honestorum laborum in declivi etiam senecta patientissimus, Theologiae christianae summus interpres coelestisque arcani antistes sapientissimus. Hujus viri plurima exstant opera divina potuis quam humana. Fuit eloquentia non tam forensi, quam christiana, affectata nusquam, nusquam tumens aut insolenter loquentem efferens, sed simplex infucataque, nunquam modestiae terminos excedens. Talis fuit Cusae dicendi character, in quo potius intelligentia quam sermonis flos requiri debeat. Quamquam nec deest sermonis flos atque gratia et magis theologo sancto supermun-

folgen, und bemerken nur, daß die Darstellungen protestantischer Schriftsteller, welche ihn zu einem Vorläufer Calvin's machen, noch einer einläßlichern Untersuchung bedürfen. Le Fèvre starb 1538 im Schooße der katholischen Kirche.

danoque philosopho accomodus quam saeculari viro, theatralique pompae dedito. Mathematicas disciplinas nemo profundius penetravit et illa attingere tentavit, in quorum perquisitione nullus majorum non succubuit, quaeque ante omne aevum latuerant, maxima sacrae Matheseos mysteria aperuit. Fuit huic viro, de Cusa, divino divinorum summo interpreti, incomparabilis cognitio verae illius intellectualis et spiritualis Theologiae, quae in pace et silentio veritatem, sanam Christi doctrinam, indagat et docet vitaeque exemplo veritati testimonium perhibet; fuit autem alienissimus ab illa Theologia caubonaria et ambitiosa, quae sua, non quae Christi sunt, quaerit et in multiloquio perstrepit, obscuritatibusque et opinionum dissidiis involvitur etc. Nulla autem Theologia magis juvamur ad sacra adyta et dicta eorum, qui augustius et sublimius de deo philosophati sunt, conquirenda, quam hac de Cusa eminentissimi Theologi et jureconsulti etc." Haec de nostro hoc auctore gravissimus et incorruptissimus judex Faber Stapul.

Das durch die neue Ausgabe erleichterte Studium der Schriften Cusa's gewann ihm in jener geistig so regsamen Zeit unstreitig auch in Frankreich, zunächst in Paris, im Mittelpunkte der geistigen Strebsamkeit viele Anhänger; doch fehlen uns hierüber nähere Nachrichten. Nur von Einem französischen Gelehrten, der sich dem Studium der cusanischen Philosophie mit besonderem Eifer widmete und einige cusanische Lehrsätze in sein eigenes System aufnahm, haben wir bestimmte Kunde; es ist der Schüler und Freund Le Fèvre's, Charles Bouillés [1]).

---

1) Eine ausführliche Biographie über Le Fèvre findet sich in Riedner's Zeitschrift für die historische Theologie. Jahrg. 1852. 1. und 2. Heft. Aus dem beigegebenen vollständigen Verzeichnisse der Schriften (Ausgaben, Uebersetzungen ꝛc.) Le Fèvre's läßt sich die Ansicht Ritter's (Gesch. der Philosophie, 9. Band, S. 349), als wäre die Schrift mit dem Titel: Contemplationes Idiotae eine philosophische Schrift Le Fèvre's, berichtigen. Verfasser der Schrift ist Raymundus Jordanis, Canonicus regularis ordinis S. Augustini, primo Uticensis sive Useziensis in Gallia Narbonensi Praepositus, dein Cellensis in dioecesi Bituricensi Abbas. a 1381. Le Fèvre, der Herausgeber, sagt in der Vorrede v. J. 1519: Coenobiis aliquot perlustratis tandem in manus incidere contemplatorii libelli cujusdam pii ac sancti viri, qui se non alio quam Idiotae nomine prodit, quos illico typis nostris informandos

Er wurde um das Jahr 1470 zu Sencourt in der Gegend von Amiens geboren, durch Le Fèvre in das Studium der Mathematik und Philosophie eingeführt und hiebei vorzüglich auf Cusa hingelenkt, den Bovillus in einer seiner Schriften [1]) „virum cum in divinis, tum in humanis disciplinis prae caeteris admirandum“ nennt. Er machte dann zu seiner weitern Ausbildung Reisen in die Schweiz, nach Mainz, von da zu dem bekannten Trithemius, dessen Besuch ihn übrigens in keiner Weise befriedigte, da er in dessen zur Veröffentlichung bereit liegenden „Stenographia“ nur eine Anleitung zur Magie und Geisterbeschwörung zu finden glaubte. Später treffen wir ihn zu Rom, wo er mit dem Juden Bonetus de Latis zwei Unterredungen über die Trinität hatte. Er soll Italien und Spanien durchwandert, dann die vorzüglichsten Städte Frankreichs besucht haben; nach der Rückkehr trat er in das Priesterthum ein. Alsbald erhielt er ein Canonicat zu S. Quentin und ein zweites zu Noyon, in welch letzterer Stadt er Theologie lehrte. Die Achtung und Zuneigung des damaligen Bischofs Charles de Hangest verschaffte ihm reichliche Muße, die er zur Abfassung wissenschaftlicher Schriften, namentlich in den Jahren 1509 und 1510 benützte. Sein Tod fällt ungefähr um das Jahr 1553. Von den reformatorischen Bewegungen in der französischen Kirche, welche in seine Zeit fallen, scheint er, da sich nirgends Andeutungen über eine Beziehung zu den Ton angebenden Männern finden, fern gehalten zu haben, nicht aus Gleichgültigkeit oder geheimem Hinneigen zu der neuen Lehre. In einem Briefe an Cardinal Ximenes belobt er diesen wegen seines Eifers in Bekehrung der Ungläubigen

---

commisi. — Auch die von Ritter l. c. angeführten Commentarii in Mercurii Trismegisti opuscula duo, unum de sapientia et potestate Dei, alterum de voluntate divina sind nur von Le Fèvre (1505) besorgte Ausgaben von Schriften. In dem erwähnten Verzeichnisse steht unter der Jahreszahl 1505: Pimander Mercurii liber de sapientia et potestate Dei. Asclepius ejusdem Mercurii liber de voluntate divina. Item Crater Hermetis a Lazario Septempedano. Paris. apud H. Steph. 1505. Cal. Apr. 4. — Jacobus Faber, *qui praefatus est, recognovit* Ficinianam Poemandri et Asclepii *versionem*. — Die *Scholia in Dionysium Areopag*. (Ritter l. c.) sind in dem Verzeichnisse nicht aufgeführt, sondern nur die Ausgabe der Coelestis hierarchia, ecclesiastica hierarchia, Divina nomina, Mystica Theologia, Undecim epistolae. Ignatii undecim epistolae, Polycarpi epist. una. Paris 1498, 6. Febr.

1) de mathem. supplem. edit. Paris 1510 fol. 196.

und muntert ihn auf, in diesem Eifer auszuharren und nicht nachzulassen.

Joseph Dippel, Priester der Diöcese Passau, hat das Verdienst, diesen zu seiner Zeit in Frankreich wegen seiner zahlreichen und werthvollen Schriften über Mathematik, Theologie, Philosophie und Philologie (im Ganzen 32) gefeierten, nachher aber gleich Nicolaus von Cusa in Vergessenheit gekommenen, vielseitig gebildeten Gelehrten durch Darstellung seines speculativen Systems, das sich durch Ideenreichthum und Tiefe auszeichnet, in die Geschichte der Literatur eingeführt zu haben [1]), und das Urtheil, das er von ihm fällt, zu rechtfertigen; „weit entfernt, daß Bovillus ein gewöhnlicher Mensch gebildeten Standes gewesen, war er vielmehr ein glänzender Stern am wissenschaftlichen Himmel seiner Zeit, der jedem seiner Zeitgenossen würdig zur Seite steht, die meisten aber weit überragt."

Wie für Cusa, ist auch für Bovillus Dionysius Areopagita ein Führer in der Philosophie; daher denn die ausgeprägte mystische Richtung, die auch seine theologischen Schriften durchweht und ihm wie Cusa als letztes Ziel alles philosophischen Strebens die selige Vereinigung mit Gott erscheinen läßt. Auch er bedient sich der Mathematik zur Versinnbildung philosophischer Wahrheiten, bleibt jedoch hiebei nicht frei von Ueberladung und Geschmacklosigkeit. Auch er huldigt hinsichtlich des Verhältnisses des Wissens zum Glauben dem Princip: Credo, ut intelligam oder: fides quaerens intellectum. „Die Intelligenz ist die Vollendung des Glaubens, der Glaube aber ist die Vorbereitung (dispositio) und der heilige Anfang der Intelligenz", ein Satz, den er auch in der Fassung ausspricht, daß die Theologie sich zu den menschlichen Wissenschaften ungefähr in der Weise verhalte, wie die Principien zu den Conclusionen. Weil den alten Philosophen das Licht des Glaubens fehlte, blieb ihnen die göttliche Trinität verborgen.

Es kann nicht unsere Absicht sein, das ganze sehr ausgebildete Lehrsystem darzustellen; wir begnügen uns, auf diejenigen Parthien

---

1) Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus nebst einem kurzen Lebensabrisse von Joseph Dippel, Priester der Diöcese Passau. Würzburg 1865. Wir entnehmen das Folgende aus dieser Schrift. Stöckl hat Bovillus (l. c. §. 21—24, S. 84—106) als Schüler Cusa's aufgeführt. Was Ritter, Gesch. der Philosophie (9. Bd. S. 348—352) über Bovillus sagt, ist ungenügend.

desselben aufmerksam zu machen, in welchen wir den Schüler Cusa's erkennen.

So gewiß der Gedanke Gottes ein nothwendiger ist, Gott also die absolute Nothwendigkeit, so gewiß ist uns das eigentliche Wesen Gottes verborgen und unerkennbar. Das Werk Gottes, die Welt, ist entweder Act oder Potenz, oder die Vereinigung beider, oder: Sein, Werdenkönnen und beständiges Werden. Gott aber ist weder Act, da er den Act selbst geschaffen hat, noch ist er das All selbst, noch ist er Potenz. Gott ist also zwar der Anfang von Allem, aber er ist nichts von Allem. Gott ist vor allem Sein, was er aber sei, ist (aus dem Sein) nicht erkennbar. Können wir aber auch das Wesen Gottes nicht begreifen, so ist uns doch irgend eine Erkenntniß Gottes möglich. Dieß führt ihn auf die Vergleichung zwischen positiver und negativer Theologie, die mit der Ansicht abschließt, daß die wahrste und höchste Theologie in der Unkenntniß Gottes (divina ignorantia) besteht, welche gelehrte Unwissenheit (docta ignorantia) genannt wird.

Die Attribute des göttlichen Wesens sind: das nothwendige Sein, die Einheit, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit und als Folgerung aus der Ewigkeit die Dreieinigkeit.

Um die Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes zumal zu betrachten, bedient sich Bovillus des folgenden, ganz an Cusa erinnernden Sinnbildes. „Gott ist wie eine Kugel, deren Mittelpunkt überall, deren Peripherie nirgends ist (de d. ignor. II, 11. S. 38). Stelle dir nun die Ewigkeit vor unter einer geraden, beiderseits actu unendlichen und unermeßlichen Linie. Diese Linie gilt als der Durchmesser der ganzen Kugel der göttlichen Substanz. In einer solchen Linie nun wird jeder Punkt, den man zeichnet, Mittelpunkt und jeder wird gleichweit von den Enden entfernt sein. Denn da es keine Grenzen der Ewigkeit gibt, so ist jeder Punkt derselben nothwendig Mittelpunkt, indem jeder vom Anfange wie vom Ende gleichweit, nämlich unendlich entfernt ist. Kein Punkt der Ewigkeit ist dem Anfange der ganzen Ewigkeit näher, als irgend ein anderer, keiner auch nähert sich mehr ihrem Ende als der andere. Und nicht nur die Mittelpunkte sind gleichmäßig von den Endpunkten entfernt, sondern die Mittelpunkte stehen auch eben so weit vom Ende ab, wie der Anfang vom Ende entfernt ist, und eben so weit sind sie auch vom Anfange entfernt, wie das Ende vom Anfang. Denn alle actu unendlichen Distanzen sind sich gegenseitig gleich. Was aber von der Ewigkeit und dem Durchmesser der ganzen Kugel (der

göttlichen Substanz) gesagt wurde, das gilt ebenso auch von der Kugel selbst. Und wie jeder Punkt der Linie deren Mitte und Centrum ist, so ist auch jeder Punkt der göttlichen Kugel deren Centrum und gleichmäßig — unendlich — von der Peripherie entfernt [1]).

In der wichtigen Frage über die Entstehung der Welt hält zwar Bovillus ein von Cusa verschiedenes Beweisverfahren ein; wir werden jedoch nicht irren, wenn wir seine Behandlung dieser Frage und die Einsicht in das allein Vernünftige der Creationstheorie als eine Frucht der überzeugenden Ausführungen Cusa's ansehen. Der Gedankengang des Bovillus ist folgender.

„Die Erkenntniß des trinitarischen Lebensprozesses hebt die Annahme der Ewigkeit der Creatur auf, und wir müssen behaupten, anfänglich sei Gott allein gewesen, aber er habe einmal aufgehört allein zu sein, nämlich mit dem Beginne der Zeit, mit dem Erscheinen der sichtbaren Welt. Die Welt ist demnach nicht ewig, und darum muß sie geworden sein. Da aber außer Gott nichts existirte und aus Nichts nichts wird und werden kann, so bleibt, scheint es, kein anderer Ausweg, als die Welt aus der göttlichen Substanz selbst abzuleiten. Alles nämlich, wovon wir sehen, daß es in's Dasein tritt, entsteht aus einer präexistirenden Potenz, Alles entwickelt sich durch beständige Generationen aus einem vorausgehenden Anfange, in welchem jedes Erscheinende schon im Keime enthalten war. Das einfache und schlechthinige Nichts aber kann sich in kein Seiendes verwandeln, weder in Materie, noch in ein bestimmtes Einzelnwesen. Es gab also keinen andern Anfang als Gott; aus ihm, in welchem alle Keime der Dinge von Ewig-

---

1) Bovillus versinnbildet die Ewigkeit im Verhältnisse zur Zeit durch eine gerade Linie, die sich von einem Punkte (Centrum) aus nach beiden Seiten, vor- und rückwärts ohne Grenze erstreckt, ohne Anfang und Ende. Gibt man der Linie einen Anfang, aber ohne Ende, so bezeichnet sie die unendliche Dauer (aevum); gibt man ihr auch einen Schlußpunkt, so stellt sie die Zeit vor (tempus); reducirt man sie auf einen Punkt, so ist dieß der Moment. Die Figuren sind 4. 1) eine gerade Linie mit einem Punkte in der Mitte und der Aufschrift: aeternitas infinita. 2) eine gerade Linie mit einem Punkte am Anfange und der Aufschrift: Principium aevum. 3) eine gerade Linie mit einem Punkte am Anfang und am Ende und der Aufschrift: Tempus. 4) ein Punkt, mit der Aufschrift: Momentum. Bei einer Vergleichung des von Cusa (de Possest, S. 254, s. oben S. 384) für denselben Gegenstand gebrauchten mathematischen Sinnbildes kann es uns nicht zweifelhaft sein, daß das Treffende und Sinnvolle auf der Seite des letztern wahrzunehmen ist.

keit her gelegen sein müssen, mußten demnach alle Einzelnwesen herausströmen, emaniren.

Allein Gott ist eine einzige und untheilbare Substanz, und als untheilbar kann er keinen Theil von sich nach Außen mittheilen; denn sonst würde eine außer Gott bestehende und von Gott abgesonderte Substanz entstehen, die zwar an der göttlichen Substanz Theil hätte, aber zugleich auch als zusammengesetzt erschiene, was geradezu unvernünftig und absurd ist. Man muß demnach sagen, Gott hat keine äußere Substanz durch Theilnehmenlassen an seinem eigenen Wesen hervorgebracht und in's Sein gesetzt, weil er dieses gar nicht konnte; denn er kann nicht nicht Gott sein, da er das allernothwendigste Wesen ist. Er müßte aber aufhören, Gott zu sein, wenn er von sich selbst abfallen, sein eigenes Wesen verändern und preisgeben würde.

Es stand ihm keine gleich ewige Materie und keine äußere Substanz zur Seite, aus welcher er Alles hätte zusammensetzen und hervorbringen können. Er ist selbst der Urheber von Allem, des Sichtbaren, wie des Unsichtbaren, des Materiellen wie des Immateriellen; er hat auch die Materie selbst gebildet und in's Dasein gesetzt; er allein ist allen Dingen während des ganzen aevum (d. h. während der ewigen Dauer vor aller Zeit) vorausgegangen. Nichts hat er aus einem früher Seienden, nichts aus seiner eigenen Substanz gemacht. Es bleibt also nur übrig, daß er Alles aus Nichts gemacht hat. Derjenige, der wahrhaft ist und jedes Sein übersteigt, hat dem, was nicht ist, das Sein gegeben. Daraus erklärt sich die Wahrheit jenes heiligen Wortes: „Ihr seid aus Nichts und euer Werk aus dem, was nicht ist."

Da übrigens Gott unveränderlich ist und niemals etwas Neues in sich aufnehmen kann, so muß die Welt doch immer in Gott gewesen sein. Sie war ewig in den Gedanken Gottes, d. h. die Idee der Welt ist ewig. In und mit der Zeit ist sein Gedanke von der Welt verwirklicht worden.

Fragen wir: wie hat Gott das Nichtsein überwunden und Etwas in das Nichtsein hineingesetzt? so ist die Antwort: einzig und allein durch seinen allmächtigen Willen, durch keine Art von Nothwendigkeit.

An Cusa erinnert noch die Lehre vom Menschen als Mikrokosmus; wie die Welt, so ist auch der Mensch der Gipfelpunkt und das Ziel der Welt, aus vier Elementen zusammengesetzt, aus Leben, Sein, Einbildung und Vernunft. In jeder Substanz der Welt ist etwas

Menschliches verborgen, von jeder Substanz ist irgend ein Atom dem menschlichen Körper eingepflanzt und mitgetheilt, er ist die Zusammenfassung alles Sensibeln. Ist die Welt der Körper des Menschen, so ist der Mensch die Seele der Welt; er ist zur Ergänzung der Welt eben so nothwendig, wie die Seele für den Körper. Ganz im Sinne Cusa's ist der Satz: Der menschliche Intellect ist beweglich, er durcheilt alle Regionen und wird selbst Alles durch die Bilder aller Dinge. In ihm bildet sich die ganze Welt ab wie in einem Spiegel. Durch seine Vernunft erhebt sich der Mensch über die Welt und ihre Potenzen. Da die Vernunft, der Geist, eine einfache Substanz ist, so ist sie untheilbar, unzerstörlich, unsterblich. So ist der Geist auch nicht ein Produkt der Weltpotenzen, sondern unmittelbar von Gott erschaffen. Wenn Bovillus als Seelenkräfte aufzählt: sensus, memoria, ratio, intellectus, mens und unter letzterem das Vermögen versteht, sich zur Erkenntniß Gottes zu erheben, als die höchste Potenz der Erkenntniß, so weicht er hierin wesentlich von Cusa ab, dem mens nicht ein einzelnes Erkenntnißvermögen, sondern das geistige Princip überhaupt ist, sofern es an sich betrachtet wird, zum Unterschiede von seiner Wirksamkeit im Körper, als welches er es anima nennt.

Wenn Prior Bernhard mit größter Pietät an der Lehre des Meisters, so weit diese das mystische Princip betrifft, festhält, so bewegt sich Bovillus bei seiner reichen geistigen Begabung mit großer Selbstständigkeit. Das speciell Christliche, wovon das dritte Buch der „docta ignorantia“ handelt, hat er in seinen Schriften ganz bei Seite gelassen, er ist nur Philosoph. Die Kosmologie, die Lehre von den Engeln, die ihm die Ideen, Musterbilder der Dinge sind, die nachher in der Materie ausgeführt werden sollten (?) und sich zum göttlichen Geiste verhalten, wie unsere Gedanken und Begriffe zu unserm Geiste, nur mit dem Unterschiede, daß sie selbstständige Wesen sind, die ganze Erkenntnißtheorie und Lehre von den Seelenvermögen sind von Bovillus abweichend von Cusa, wir können aber nicht gerade sagen in einem entschiedenen Fortschritt zum Wahren, selbstständig ausgearbeitet. War es vielleicht Cusa's Lehre, daß wie im Universum, so auch in der Verstandesthätigkeit Alles in Gegensätzen besteht, die ihre Coincidenz in Gott haben, die für Bovillus die Anregung wurde zu der seiner Erkenntnißtheorie eigenthümlichen Lehre von der Kunst der Gegensätze *(ars oppositorum)*. Die Begründung dieser Lehre ist folgende.

Jedes Ding ist durch Gott, den Schöpfer, der die absolute Iden-

tität ist, an seinen bestimmten Ort hingestellt und befindet sich dort in Frieden und Eintracht mit sich selbst. Stellt man es aber aus seinem natürlichen Orte heraus in den Ort eines andern Dings, so entsteht Zwietracht und Streit und eigentliche Opposition, weil beide sich nicht mit einander vereinigen können, sondern jedes ganz seinen ihm natürlichen Ort für sich haben will. Das gleichzeitige Befinden mehrerer Dinge an einem untheilbaren Ort ist die Ursache der Opposition. Dieser einfache untheilbare Ort, in welchen die Dinge eingetragen werden, ist der menschliche Geist. Von diesem geht also die Opposition aus. So aber, wie die Dinge äußerlich getrennt existiren, können sie in den Geist nicht eingehen, der sich zu der Vielheit verhält, wie der einfache Punkt zum ausgedehnten Raume. Daher wird immer nur Ein Bild als Einheit vom Geiste aufgenommen und im Gedächtniß aufbewahrt. Aber jedes einzelne Bild unterscheidet sich von den andern, und so entsteht eine Vielheit. Es ist nun die Aufgabe des Geistes, jedes Bild nach seinem eigenthümlichen Wesen zu beurtheilen. Vernunft und Natur sind also Gegensätze; aus ihrer gegenseitigen Vereinigung muß ein Mittleres entstehen, welches beide Extreme verbindet. Dieß wird der Vernunft dadurch erleichtert, daß alle Gegensätze eine gewisse Anziehung haben, sich gegenseitig beleuchten. Die Erkenntniß ist also nicht Produkt des Geistes allein und nicht Produkt der Natur allein, sondern beide Factoren, der objective und subjective, müssen zusammenwirken, so daß der ganze Erkenntnißprozeß sich in einem Ternar vollzieht: in der Einwirkung der sinnlichen Natur, in der Empfänglichkeit des Geistes und in dem Zusammenwirken beider.

§. 33. Jordano Bruno.

Dem Heimathlande und der vorzüglichsten Pflegestätte der Wissenschaften und Künste, Italien, wo Cusa, zerfallen mit seinen Bisthumsangehörigen, am Abende seines vielbewegten Lebens mehrere seiner besten Geisteswerke hatte an's Licht treten lassen, wo nach dem Zeugnisse einer seiner Schüler noch bei seinen Lebzeiten und unter seiner eigenen Pflege der ausgestreute Same seiner Lehre in talentvollen Schülern reichliche Früchte trieb [1]), blieb es vorbehalten, den Geist hervorzu-

1) In der Apologia doctae ignorantiae S. 75 läßt Cusa einen seiner Schüler zu einem andern sagen: jam dudum audivi, *per Italiam* ex hoc semine, per tuam sollicitam culturam studiosis ingeniis recepto, magnum fructum effluxisse.

bringen, der nicht etwa diesem oder jenem Lehrsatze eclectisch zustimmte, sondern das ganze System durchdrang, individuell lebendig in sich reproducirte und weiter bildete. Wir meinen Jordano Bruno. Keiner hat je mit solcher Begeisterung von Cusa gesprochen; er nennt ihn den „göttlichen Cusaner,[1]) göttlich seien seine mathematischen Erweise des Zusammenfallens der Gegensätze im Unendlichen,[2]) er wird als einer der einzigsten Schöpfergeiste, die je diese Luft eingeathmet, bezeichnet,[3]) er preist den bewunderungswürdigen Geist Cusa's, der, je tiefer und göttlicher er ist, um so Wenigern zugänglich und bekannt sei, er rühmt die Geheimnisse, welche in dem reichhaltigen Strome der cusanischen Lehre enthalten seien.[4]) Aber indem wir diese Lobsprüche erwähnen, müssen wir die kaum erweckten Hoffnungen auf einen ebenbürtigen, fähigen Jünger sogleich wieder durch die Bemerkung niederschlagen: leider erwies sich die welsche Frucht in ihrem innersten Kerne als eine taube Blüthe; denn es fehlte ihr bei aller scheinbaren Uebereinstimmung das, was gerade im Systeme des frommen Deutschen den gesunden Kern bildete: der persönliche, lebendige Gott und der einzige Mittler zwischen Gott und der Welt — Christus.

Jordano Bruno wurde im Jahre 1548 zu Nola bei Neapel geboren und trat sehr jung, unentschieden, ob durch freie Wahl und Neigung, oder durch äußere Verhältnisse bestimmt, in den Orden der Dominikaner. Von strebsamem, forschendem, wißbegierigem Geiste, war er zugleich den Regungen einer sehr sinnlichen Natur und lebhaften Phantasie in hohem Grade unterworfen; er glaubte sich zum Dichter geboren, vermochte sich jedoch über leichtfertige, die Sinnlichkeit verherrlichende Poesien nicht zu erheben. Ob die dem Papste Pius V. zugeeignete Jugendschrift: dell' arca Noè im Geiste der Schrift Hugo's von S. Victor, der die Arche mit der Kirche und mit der Seele, wie sie auf den Wellen der Welt zu Gott schifft, um in ihm als ihrem sichern Port zu ruhen, gehalten war und vielleicht einen letzten Versuch der Auffassung zur höhern Poesie und zur Religiosität bildete, läßt sich nicht entscheiden. Von der Poesie wandte er sich zur Philosophie;

1) Cena della ceneri (Wagner I., S. 154.)
2) della causa, principio et uno S. 288.
3) de l' Infinito universo e mondi (l. c. II., S. 55.)
4) de lampade combinatoria Lulliana (Gfrörer II., S. 627.)

aber hier wirkte die Methode des Ordens, der aristotelische Scholasticismus abstoßend auf ihn ein, und er scheint sich dem Studium des Raimundus Lullus und des Nicolaus von Cusa hauptsächlich zum Zwecke der Bekämpfung des Aristoteles gewidmet zu haben. Cusa übte, wie wir gesehen haben, eine besondere Anziehungskraft auf ihn aus; da aber in seiner Philosophie das christliche Princip zur vollen Geltung kommt, während wir es schon in den ersten veröffentlichten Schriften Bruno's nicht nur beseitigt, sondern sogar verhöhnt finden, so scheinen noch während des Aufenthalts im Orden in diesem Cardinalpunkte Bruno's und Cusa's Wege sich geschieden zu haben, um für immer weit auseinander zu gehen. Die im sittlichen Verhalten Bruno's immer mächtiger werdende Naturgewalt brachte ihn in wiederholten Conflikt mit der Ordensdisciplin; den Widerwillen gegen die letztere auf den christlichen Glauben selbst übertragend, setzte er auch in seinem philosophischen Denken das Weltall, die Natur, ihr Leben und Wirken an die Stelle des lebendigen Gottes, wobei er aus Cusa's System nur dasjenige entlehnte, was dort über das Universum und dessen Organismus &c. enthalten war. Auf diese Weise innerlich mit dem Ordensleben zerfallen, entzog er sich demselben durch die Flucht und begab sich zunächst nach Genf (um 1580). Da Bruno damals bereits im Mannesalter stand, [1]) so müssen wir annehmen, daß seine Grundanschauungen bereits bei ihm feststanden und er auch schon die eine oder andere der erst später veröffentlichten Schriften verfaßt hatte. In der Zwingburg des Calvinismus fand er es übrigens nicht gerathen, mit seinen Ansichten hervorzutreten; nach zwei Jahren zog er weiter, nach Lyon und Toulouse, in welch letzterer Stadt er kurze Zeit als Lehrer der Astronomie und Philosophie wirkte. Von da begab er sich nach Paris, wo ihm eine ordentliche Professur übertragen worden wäre, wenn er sich zum Besuche des Gottesdienstes verpflichtet hätte. Doch erhielt er die Erlaubniß zu Vorlesungen, die sich übrigens nur auf die Lullische Kunst bezogen, jene von ihrem Verfasser, Raimundus Lullus († 1315) benannte Methode, in allen Wissenschaften das wissenschaftliche Verfahren eben so auf allgemeine Formeln zurückzuführen, wie der Grammatiker durch Kenntniß der Flexionssilben der Conjugationen jedes Zeitwort zu conjugiren im Stande sei. Auf diese lullische Kunst, welcher Bruno eine ungewöhnliche Bedeutung beilegte, bezogen sich

1) Clemens, l. c. S. 254, 2. Anm.

die in Paris veröffentlichten Schriften: cantus circaeus, compendiosa architectura artis Lulli und de umbris idearum. Das gleichfalls in Paris veröffentlichte Lustspiel: Il candelajo (der Lichterzieher) ist in frivolem Geiste und mit Verletzung alles sittlichen Gefühles gehalten. Bruno fand bald, daß er auch in Paris mit seiner eigentlichen Lehre nicht heraustreten dürfe und auch keinen Verleger für solche Schriften, welche dieselbe enthalten, finden werde. Er ergriff daher abermals (um 1584) den Wanderstab und begab sich nach London, wo er in Folge der Gunst des Königs Heinrich's III. im Hause des französischen Gesandten Maurissier freundliche Aufnahme fand. Durch den gelehrten Buchdrucker Vautrollier, der mit ihm von Frankreich herübergekommen war, und unter dem Schutze der Königin Elisabeth veröffentlichte er hier die interna seiner Lehre in italienischer Sprache. Zuerst erschien, zum Ergötzen der sog. geistreichen Gesellschaft von Freidenkern (Ritter Philipp Sidney u. A.), in deren Mitte er sich bewegte, die Schrift: Spaccio de la bestia trionfante, ein Dialog in lucianischem Geiste, zur Verhöhnung jeder positiven Religion; dann als Vorläufer seiner philosophischen Ideen: La cena della ceneri, (Tischgespräche am Aschermittwoch) über das copernikanische Weltsystem, das ihn durch die erschlossene unermeßliche Welt von Himmelskörpern und deren Bewegung so bezaubert hatte, daß ihm eben diese Unermeßlichkeit der Welten als die wahre und wirkliche Gottheit erschien. Dieser Pantheismus tritt offen hervor in den Schriften: de la causa, principio ed uno, und: de l'infinito, Universo e Mondi. Aber auch in London war nicht seines Bleibens; seine Schriften fanden von anderer Seite her auch starke Bekämpfung; die Vorlesungen in Oxford wurden ihm untersagt; so versuchte der fahrende Gelehrte, nach einem abermaligen ganz kurzen Aufenthalte in Paris, wo er mit Heftigkeit gegen die aristotelische Philosophie auftrat, sein Glück in Deutschland. In Marburg zurückgewiesen kam er nach Wittenberg, schrieb aber hier nur über die lullische Kunst: de lampade combinatoria Lulliana und de progressu et lampade Logicorum (1588). In demselben Jahre erschien dort auch seine oratio valedictoria, vor seiner Abreise nach Prag gehalten. Es durfte begreiflich in dieser Rede an Ausfällen gegen die katholische Kirche und an Lobsprüchen Luthers nicht fehlen. Schon im Jahre 1589 treffen wir ihn wieder im nördlichen Deutschland, in Braunschweig, wo die Herzoge Julius und Heinrich ihm ihre Gunst zuwandten, mit einem Jahrgehalte für Vorlesungen

zu Helmstädt. Eine Trauerrede auf den Tod des Herzogs Julius ist die einzige Frucht seines Aufenthalts daselbst. Zerwürfnisse mit dem Prediger Boëthius, der ihn öffentlich excommunicirte, verleideten ihm auch diesen Aufenthalt. Im Jahre 1591 reiste er nach Frankfurt a. M. Hier schrieb er drei Lehrgedichte, wie mehrere der vorhergehenden in lateinischen Hexameteru, und durch einen ausführlichen Commentar erläutert: De triplici minimo et mensura, de monade, numero et figura, de immenso et innumerabilibus, die für die Kenntniß seines Systems von größter Wichtigkeit sind. Während des Druckes dieser Schriften im Verlage des dem Engländer Philipp Sidney befreundeten Buchdruckers Wechel verließ Bruno plötzlich aus nicht ermittelten Ursachen Frankfurt, verweilte kurze Zeit in Zürich, wo er die Summa terminorum metaphysicorum verfaßte, und entschloß sich 1592 zur Rückkehr nach Italien, sei es, daß der Ueberdruß an seinem vielbewegten Leben in ihm die Liebe zur Heimath erweckte, oder daß er, das Gefährliche seines Entschlusses sich nicht verhehlend, ein vielangefeindetes Wirken wenigstens mit dem Ruhme einer durch den Tod besiegelten Ueberzeugungstreue beschließen wollte. [1]) Daß seine Philosophie ihm heiligste Ueberzeugung war, versichert er an vielen Stellen seiner Schriften; so in der Einleitung zu der Schrift: de l'infinito, universo e mundi: „Wenn ich irre, so glaube ich wahrlich nicht zu irren; sprechend und schreibend streite ich nicht um des Sieges an sich willen, denn ich erachte jeden Ruf und jeden Sieg, womit die Wahrheit nicht ist, für Gott feindlich, geringschätzig und wenig ehrenhaft, sondern der Liebe für die wahre Weisheit, dem Eifer für die wahre Erkenntniß gelten alle meine Anstrengungen, Leiden und Qualen.“ [2]) Und in der letzten Schrift, die Bruno unmittelbar vor seiner Reise nach Italien vollendete, sagte er: „Der Weise fürchtet den Tod nicht, ja es kann Fälle geben, wo er ihn sucht, wenigstens ihm ruhig entgegengeht.“ [3]) Die öffentliche Vertheidigung seiner Lehren führte ihn in die Hände der Inquisition von Venedig. Man suchte ihn aus seinen eigenen Schriften von seinen Irrthümern zu überzeugen. Da Alles vergeblich war, wurde er 1598 an die Inquisition nach Rom ausgeliefert. Auch hier erhielt er wiederholt Bedenkzeit; die Versuche, ihn seiner Irrthümer zu überführen,

1) Clemens, l. c. S. 207.
2) Clemens, l. c.
3) Erdmann, l. c. I. Bd., § 247, S. 551.

wurden erneuert; er schwankte zwischen hinhaltenden Versprechungen und trotzendem Uebermuth. Endlich erfolgte das Urtheil, 9. Februar 1600, daß er als Häretiker zu bestrafen sei, und wurde dem weltlichen Gerichte mit dem beigefügten Wunsche übergeben: ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur. [1]) Das weltliche Gericht verurtheilte ihn gleichwohl zum Feuertodte. Er vernahm das Urtheil mit den Worten an seine Richter: „Euch selbst wird euer Urtheil mehr erzittern machen, als mich," und bestieg den Scheiterhaufen, 17. Februar 1600, den Blick von den ihm vorgehaltenen Crucifixe hinweggewandt.

Mit Cusa betrachtet Bruno Gott als das Eine Größte, ja die Größe schlechthin, in der alles Große und Kleine Eines ist; in ihm ist kein Gegensatz, er ist die Coincidenz aller Gegensätze, die unendliche, einfachste Monas. Als der absolut Größte ist Gott unbegreiflich, Alles begreifend, unnennbar oder mit allen Namen zu nennen. Den Namen Gottes, seine Wirkung, seine Vorsehung, sein Vorherwissen, seinen Willen und seine Natur dürfen wir nicht nach unsern Verstandesgründen und nach unserm Geiste bemessen; denn Verwegenheit ist es und kann nicht ohne Lästerung und Nachtheil für unsere Seele geschehen, das, was über den Verstand hinausliegt, der Prüfung des Verstandes zu unterwerfen, indem wir die Sachen der Ewigkeit gleichsam vor unsern Richterstuhl ziehen. [2]) Während aber Cusa gerade durch das Mangelhafte der sog. positiven, wie durch das Inhaltlose der sog. negativen Theologie angetrieben wird, das über beiden als deren Ausgleichung liegende Recht der Idee, der speculativen Gotteserkenntniß nicht aufzugeben, sondern zur Geltung zu bringen, und daher Gott als das absolut Größte, als die Coincidenz der Gegensätze, als den sich absolut begreifenden Geist, als das absolute Können aufzufassen (im Bewußtsein der Unbegreiflichkeit wird nur das logisch-demonstrative, das verstandesmäßige Begreifen abgewiesen); so benützt Bruno den Gedanken der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens zu einer Wendung, die für den Charakter des ganzen Systemes entscheidend ist, zugleich aber schon bei diesen Anfängen eine durchgreifende Abschwenkung von den Principien des gefeierten Meisters ankündigt. Bruno lehrt nämlich: „Ist es schon schwer, da Alles, was weder erster Grund noch erste Ursache ist, einen Grund und eine Ursache hat, aus den begründeten und bewirkten

---

1) Stöckl, l. c. S. 113.

2) Summa terminorum metaphysicorum etc. bei Gfrörer, II., p. 493 ff.

Dingen die nächste Ursache und den nächsten Grund zu erkennen, so noch viel mehr, auch nur der Spur nach, die erste Ursache und den ersten Grund. Diese nämlich, zu deren übernatürlicher Wesenheit sich alles Andere wie ihre entferntesten Wirkungen und, da in Gott keine Accidenzen sind, gleichsam wie Accidenzen von Accidenzen verhält, können nur wie im Spiegel oder im Schatten und verneinungsweise erkannt werden, und es genügt in Bezug auf sie, moralisch und theologisch, sie insofern zu kennen, als es von Oben geoffenbart worden ist. Allein es wird von dem Naturphilosophen auch nicht verlangt, daß er alle Ursachen und Gründe angebe, sondern nur die natürlichen, und auch von diesen nur die hauptsächlichen und eigentlichen. Denn die Abhängigkeit dieser von jenem ersten Grunde und jener ersten Ursache enthält keine so nothwendige Beziehung, daß die Kenntniß der einen die Kenntniß der andern bedingte. Können wir also füglich die Betrachtung des obersten und besten Grundes, als welche über die Natur hinausgeht und für den, der nicht glaubt, unmöglich und nichtig ist, bei Seite liegen lassen, so ist es ein Anderes um die Betrachtung des Grundes und der Ursache, inwiefern sie spurweise entweder die Natur selbst sind oder doch in dem Umfange und Schooße derselben wiederleuchten, und das ist die Aufgabe aller jener, welche die Gottheit nicht außerhalb der unendlichen Welt und der unendlichen Dinge suchen, sondern innerhalb jener und in diesen.[1]) Hiemit hatte Bruno die Erkenntniß des überweltlichen Gottes als ein unmögliches und erfolgloses Abmühen ganz und gar aus dem Gebiete der Philosophie ausgeschlossen. Die natürliche philosophische Erkenntniß hat ihr Ziehl erreicht, wenn sie die verständige Einheit für die Vielheit der weltlichen Dinge gefunden hat; den transcendenten Gott mag der gläubige Theologe an der Hand der Offenbarung zu erkennen suchen;[2]) die Philosophie sucht und kennt nur den der Welt immanenten Gott.[3]) Bruno steht hiemit auf dem Boden des Pantheismus. Hat ihn Cusa,

---

1) l. c. p. 494. della causa p. 275. Asino Cillenico, bei Wagner, II., p. 292.

2) „doch kann und darf auch die göttliche Offenbarung nicht der Wahrheit in der Natur (denn die Natur ist entweder Gott selbst oder die in den Dingen offenbare göttliche Kraft) widersprechen.“ Summa terminorum metaph. etc., p. 495.

3) de la causa, principio et uno; p. 275.

wie Stöckl behauptet, [1]) auf diese Bahn geführt? Kann jener für die falsche Folgerung verantwortlich gemacht werden, die Bruno aus der Lehre von der Unerfaßbarkeit Gottes zu ziehen beliebt? Keineswegs. Für Cusa ist der überweltliche Gott, wie wir gesehen haben, nicht die inhaltsleere Idee, mit welcher von dem Philosophen schlechthin nichts anzufangen wäre; sie hat für ihn im Gegentheile die höchste Bedeutung: Gott ist ihm nur wirklich Gott als überweltlich und ohne ihn vermag er sich auch das Universum, die Schöpfung nicht zu denken. Das innere Leben des überweltlichen Gottes ist ihm das trinitarische; in diesem kommt die Gottesidee zur vollen Bestimmtheit und die Welt zum Verständniß ihres Wesens, ihrer Organisation, weil in dieser das Abbild der göttlichen Trinität überall wiederscheint. Fragen wir: wie denkt Bruno über die göttliche Trinität? so erhalten wir die höchst dürftige Antwort: Gott ist ohne Verschiedenheit und lebendigen Unterschied auch in sich selbst; vor allem Geschlechte und außerhalb alles Geschlechtes, weßhalb auch keine Zeugung eines ihm gleichen Sohnes möglich ist. [2]) Hier sehen wir freilich Bruno's Anschauung so sehr in's Bereich des Naturlebens herabgesunken, daß wir von ihm den Versuch einer speculativen Trinitätslehre nicht erwarten können. Gewiß geht er aber hiebei seinen eigenen Weg, nicht den seines Meisters. Nachdem nun die Frage: welches ist von Ewigkeit her die Wirkung der göttlichen Allmacht, die nicht müßig sein kann, der göttlichen Güte, die sich mittheilen muß? ihre einzig richtige Lösung durch die Lehre vom trinitarischen Leben Gottes nicht gefunden hat, beantwortet sie Bruno mit allen Pantheisten dahin: ihre Wirkung ist das Weltall, Gott kann ohne die Welt nicht gedacht werden; und zwar ist die unendliche Ursache von unendlicher Wirkung, das All ist die unendliche Verwirklichung der unendlichen Macht. [3]) Nachdem Kopernikus in die Bewegungen der Himmelskörper, in die Unermeßlichkeit des Weltalls einen freien Blick eröffnet, das Studium der Naturwissenschaften sich besonders in Italien nach den letzten Ausläufen platonischer und aristotelischer Studien in den Vordergrund gedrängt hatte, dünkte sich Bruno, trunken von dem

1) Geschichte der Philosophie des Mittelalters. III., S. 108.

2) Summa term. l. c. p. 495.

3) La cena delle ceneni, Ausg. v. Wagner, Bd. I., p. 130—163. de l'infinito universo e mondi, Bd. II., p. 25. 30 ff.

Blicke in den unermeßlichen Aether, wie einer, der Gott gleich geworden, indem er auf das den Augen der Menschen jetzt erst, wie er meinte, erschlossene Walten Gottes im Universum hinwies; er glaubte der Erste den Schlüssel zum Verständniß der Philosophie gefunden zu haben und war mit so ungemessener Selbstgefälligkeit von der ausschließlichen Wahrheit seiner Philosophie überzeugt, daß ihm das Irrige des Schlusses: weil die Ursache eine unendliche ist, müsse auch die Wirkung eine unendliche und gleicher Substanz mit der Ursache sein, gänzlich entging. Sehen wir zu, wie Bruno das eben erwähnte Grundprincip seiner Philosophie im Einzelnen begründet und ausführt!

Die Betrachtung der Welt nöthigt uns zur Annahme eines formellen und materiellen Princips, um das Werden zu erklären. Da keinem Wesen das Sein zukommt, das nicht sein kann, so ist das Seinkönnen oder die Materie das Substrat alles Entstehens. Es muß demnach eine erste Materie geben, welche ohne eine einzelne Materie (Erde, Sonne ꝛc.) zu sein, die Ausgestaltung in alle Formen des Seins zuläßt. Sie begreift auch die geistigen Wesen in sich; nur ist sie in den körperlichen Wesen räumlich, in den geistigen nicht. Weil allem Werden vorausgehend, kann sie nicht selbst geworden sein; sie ist daher ewig. Das zweite Princip, das in der Materie bestimmte Gestalten hervorbringt, ist die Form, deren sich mehrere unterscheiden lassen: die elementarische, animalische, die intellectuelle. Da nun die Formen der Dinge nicht von Außen diesen eingeprägt, sondern aus dem Inneren der Materie herausgeboren werden (aus dem Samen entsteht der Stamm, aus diesem die Aeste ꝛc.), so entspricht der ersten Materie auch eine erste Form, welche die verschiedenen besonderen Formen als verschiedene Erscheinungswesen in sich begreift. Diese Urform, die wir gleich einem Künstler wirken sehen, muß aber nothwendig als vernünftig gedacht werden. Sie ist der allgemeine Verstand, der alle besonderen Formen der Idee nach in sich enthält. Verbinden wir den Begriff der ewigen Urmaterie mit dem der verständig wirkenden Form, so erhalten wir den Begriff Gottes als der Weltseele. Gott ist der Grund, der Alles wirkt und der Grund, der Alles wird. Das Universum ist die Entfaltung der Weltseele; was in dieser complicirt enthalten ist, ist im Universum explicirt; beide, Weltseele und Welt sind gleicher Substanz; denn die active und passive Potenz sind in einander verschlungen und fallen in Eine Einheit zusammen. Es gibt keine Vielheit von ver-

schiedenen Substanzen. Alles ist Eines und Eines ist Alles. Die Eine Substanz tritt in einer Vielheit zeitlich entstehender Formen hervor, deren Selbstständigkeit jedoch nur Schein ist. Die Formen wechseln, die Weltseele bleibt ewig; sie ist Alles, was sein kann, das allgemeine Leben, das alle Dinge durchdringt; sie ist, weil sie Alles umfaßt, das Größte, weil in Allem, das Kleinste, die Form aller Formen, der Elemente Ordnung, das Endziel von Allem, nicht auf dieses oder jenes eingeschränkt, das unendliche Licht, das in den entstandenen Dingen wie in Farben als Brechungen des Lichts wiederscheint. Auflösung, Tod und Zerstörung der einen Wesen ist die Entstehung der andern; die Weltseele ist daher die Einheit aller Gegensätze, die Einheit von Wirkenkönnen und Werdenkönnen. [1])

Das klingt nun alles ganz cusanisch bis herab auf die gebrauchten Bilder und die Veranschaulichung durch die mathematischen Figuren; allein auf den ersten Blick erhellt, daß, was Cusa nur von dem überweltlichen Gott, von dem idealen Verhältniß der Dinge zu ihm lehrt, hier der Weltseele beigelegt wird, gegen deren Annahme sich doch Cusa so entschieden ausspricht, daß Alles, was er gegen die Lehre der Alten von einer ewigen Materie und einer Weltseele anführt, auch gegen Bruno seine volle Geltung behauptet. [2]) Ja selbst Manches, was Cusa nur vom Universum lehrt als allgemeinster Einheit des Creatürlichen, gilt von der Weltseele; denn die Welt ist für Bruno nur ein Sonnensystem; das Universum ist ihm der unendliche, Alles umfassende Aether, der alle Dinge in seinem Schooße trägt, daher mit der Weltseele identisch ist. Einen zeitlichen Anfang der Welt suchen wir bei Bruno vergebens; denn fallen in dem Einen Unendlichen, in der Einen Substanz und Wesenheit alle Dinge in Identität zusammen, so kann bloß von einem absoluten Grunde, von keinem, der nur beziehungsweise wäre, also weder von Anfang noch Angefangenem die Rede sein; die Welt ist so ewig als Gott, sie ist das ewige Werdenkönnen und ewige Wirkenkönnen. Und doch schließt Cusa gerade durch diese Idee von Gott den Gedanken einer ewigen Welt auf das Bestimmteste aus, weil der Charakter der Welt eben darin besteht, daß sich in ihr Werdenkönnen und Wirkenkönnen in unzähligen Abstufungen stets dergestalt bedingen und begrenzen, daß es bei keiner dieser Potenzen zu einem

1) de la causa p. 251 ff.
2) de docta ignor. II, 8. 9.

Absoluten kommt, sondern wo sie in absoluter Einheit erscheinen, von der Welt nicht mehr die Rede sein kann, sondern nur von dem überweltlichen Gott. Bruno aber verabsolutirt die Urmaterie und die Urform, jede für sich, wodurch er in den alten Irrthum einer ewigen Materie und Weltseele zurücksinkt. Sodann hat Cusa gerade aus der Idee Gottes als der absoluten Einheit von Wirkenkönnen und Werdenkönnen, was im Grunde nur der Begriff der göttlichen Allmacht ist, wie wir in der Darstellung des Systems gesehen haben, den Begriff der Erschaffung der Welt aus Nichts abgeleitet, in einer Schärfe der Bestimmungen, die auch Stöckl „als ganz unverfänglich bezeichnet und als solche, welche die Schöpfungslehre Cusa's im Ganzen genommen als hinreichend correkt erscheinen lassen." [1]) Während Cusa auf Grund seiner Creationstheorie die Schöpfung ein Werk des freien göttlichen Willens und Rathschlusses sein läßt, ist die Welt nach Bruno, gleichfalls im Einklange mit seinem Grundprincipe ein Werk der Nothwendigkeit. Das Wesen Gottes schließt alle zufällige Thätigkeit aus; in Gott ist alles nothwendig. Freiheit und Nothwendigkeit sind in Gott identisch; beide schließen den Zwang aus. Was mithin Gott hervorbringt, das bringt er nothwendig hervor. Gottes Macht und Güte müssen thätig sein; darum kann Gott ohne das Universum nicht gedacht werden. Wie es mit dem Wesen Gottes unvereinbar ist, kein Universum zu setzen, so auch, daß er ein endliches setze oder ein anderes, als er wirklich gesetzt hat. Bruno gebraucht den Begriff der Nothwendigkeit von dem göttlichen Wesen in einer nicht zulässigen Weise. Allerdings schließt die Ewigkeit, die Allwissenheit nothwendig das nur zeitliche Sein, das beschränkte Wissen aus; aber von den sog. moralischen Eigenschaften Gottes schließt jede, um eine göttliche zu sein, eben so nothwendig die freieste Willensrichtung, den freiesten Rathschluß Gottes in sich. Gott ist der Heilige, Gerechte, Barmherzige ꝛc., nicht weil ihn seine göttliche Natur mit innerer Nothwendigkeit treibt, sondern weil er, menschlich gesprochen, in jedem Momente gerecht, heilig, barmherzig sein will. Seine Güte ist nicht wie der Zug der mütterlichen Liebe zum Kinde, sondern der freieste Entschluß, jedem erschaffenen Wesen alles zu geben, was es zur Erhaltung und Erhöhung seines Daseins bedarf. So muß auch die Erschaffung der Welt auf einen freien göttlichen Rathschluß zurückgeführt werden, wenn man sich nicht alles

1) L. c. § 16, S. 65.

Erschaffene an das göttliche Wesen von Ewigkeit angeheftet denken will, wie der Schatten an das Licht, wie etwas, dessen sich das göttliche Wesen zu verwehren nicht im Stande ist, womit es eben aufhört, Gott zu sein.

Ist aber der pantheistische Gott nicht frei, so ist es noch weniger der pantheistische Mensch, dessen Seele von der gemeinsamen Substanz aller Dinge nicht verschieden ist und die, weil dem beständigen Wechsel, der beständigen Methamorphose aller Dinge unterworfen, nach dem Tode wieder in einem andern Leibe in das irdische Dasein eintritt. Bruno hat sich wenig mit psychologischen Untersuchungen befaßt; es genügt ihm, das Verhältniß der Seele zum Körper und die Verschiedenheit beider aus dem Verhältniß der Weltseele zum Universum und hinwieder letzteres Verhältniß aus ersterem zu erläutern, ein Unbestimmtes aus einem andern Unbestimmten, wobei wir in jedem die klaren und bestimmten Linien des Unterschiedes vermissen, da zuletzt Alles verworren in einander fließt. Wir erinnern an die einläßlichen Beweise Cusa's für die Immaterialität, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele.

Noch zwei Bestimmungen über das Universum sind aus der Lehre Bruno's nachzutragen; es ist unendlich und unbeweglich.

Die Unendlichkeit folgt für Bruno schon aus der Unendlichkeit der Ursache, Gottes. Er beweist sie aber auch noch in folgender Weise. Das Universum schließt alle Gegensätze in sich, in ihm sind alle Maße der Ausdehnung sich gleich, endlos, unendlich. Darum hat es schlechthin keine vom Ganzen verschiedenen Theile und kein Theil, weder ein größerer noch kleinerer, steht zu ihm in einem Verhältnisse, weder der Zeit noch des Raumes. Es ist Alles, was sein kann, und da so in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, so ist in ihm der Punkt nicht verschieden von der Linie, der Fläche, dem Körper. Ist aber der Punkt nicht verschieden vom Körper, die Mitte vom Umkreise, das Endliche vom Unendlichen, das Größte vom Kleinsten, so ist gewiß, daß das All ganz Mitte ist, oder daß die Mitte des Alls überall, sein Umkreis nirgends, oder sein Umkreis überall, seine Mitte nirgends ist, — genau derselbe Satz, den Cusa nur von Gott ausspricht!

Ferner: wenn das Universum endlich ist und außer ihm nichts, wo ist es? Kann es durch den unkörperlichen Gott oder durch die Leere begrenzt und umfaßt werden? Können wir uns nicht unzählige

Räume gleich dem Raume unserer Welt, ja überhaupt einen unendlichen Raum denken, der da die Fähigkeit hat, Körper in sich aufzunehmen? Wie es nun schlimm wäre, wenn dieser unser Raum nicht erfüllt, d. h. diese unsere Welt nicht da wäre, so würde es gleichfalls schlimm sein, wenn der ganze denkbare Raum nicht erfüllt wäre, und darum ist das Weltall von unendlicher Ausdehnung und der Welten sind unzählige. Zudem, warum soll das in dem einfachsten, untheilbaren, ersten Grunde zusammengefaßte Unendliche in seinem Abbilde nicht vielmehr auf unendliche, unbegrenzte, unzähliger Welten aufnahmsfähige Weise auseinander gelegt sein, als in so engen Grenzen? [1]) Die Unterscheidung Bruno's, daß Gott schlechthin unendlich ist, das Universum aber nur in seinen Theilen, weil jeder Theil desselben endlich ist, läßt sich nicht festhalten; denn jedenfalls wird die Unendlichkeit des Universums als Ganzes zugegeben und somit der Unendlichkeit Gottes gleich gestellt. Von Theilen aber als selbstständigem Individual-Sein kann im Systeme Bruno's im Grunde nicht die Rede sein, sondern nur von Seinsweisen, Erscheinungsweisen Einer und derselben Substanz, nicht von Theilen der Substanz, sondern von der Einen Substanz in dem, was man sonst Theile nennt. Von ganz anderem philosophischen Werthe ist die Unterscheidung Cusa's zwischen der negativen oder schlechthinigen Unendlichkeit, die Gott, und der privativen Unendlichkeit oder Unbegrenztheit, [2]) die dem Universum, der Schöpfung Gottes, zukommt. Nach ihm ist eine schlechthinige Unendlichkeit des Universums absolut undenkbar. Denn da das actu Unendliche, Gott, ohne Anderssein, die Einheit selbst ist und sich zu dem Erschaffenen wie die Monas zur Zahlenreihe verhält, jedes Erschaffene gleichsam als eine reale Zahl, Proportion anzusehen ist, so würde, wenn das Universum unendlich wäre, alle Zahl, Form, aller Unterschied der Dinge aufgehoben, und weder concrete Gestalt, noch Werden und Bewegung erklärlich sein, sondern alles dieses vom Zufalle abhängen. Die Unendlichkeit der Welt ist daher wie die Unendlichkeit der Zahl, die wir uns zwar nicht als begrenzt denken können, weil über jede gegebene Zahl

---

1) De l'infinito, universo e mundi, p. 6—26. De innumerabilibus, immenso et infingurabili I., c. 9—13.

2) Auch Ritter, l. c. S. 631 hebt die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten hervor und fügt bei, Bruno sei einer der Ersten gewesen, welche die in der neuern Philosophie sehr verbreitete Verwirrung zwischen dem Unendlichen und dem Unbestimmten verbreitet haben.

hinaus, in auf- oder abwärts gehender Richtung, durch Hinzufügung einer Einheit oder durch Theilung eine größere oder kleinere Zahl möglich ist, die aber im Bereiche der Zahl nie eine schlechthin größte werden kann. Wenn dann auch Cusa die Eine Ursache in der unzähligen Verschiedenheit der Weltwesen nur um so herrlicher sich kundgeben läßt, so hat dieser Gedanke bei seiner Festhaltung der Grenze des Creatürlichen einen ganz andern Sinn, als Bruno's „unendliche Wirkung der unendlichen Ursache".

Aehnlich verhält es sich mit der Unbeweglichkeit des Universums. Die Weltseele bewegt nicht succesiv, sondern in Einem Momente; daher ist die durch sie bewirkte Bewegung die absolut größte, die eben deßhalb mit der absolut kleinsten, der Ruhe, coincidirt. Dagegen ist die Bewegung der einzelnen Weltkörper eine succesive, weil ihre Bewegung als die von einzelnen Weltkörpern nicht eine absolut größte sein kann. Nur erhalten sie ihre Bewegung nicht, wie Aristoteles lehrt, von Außen her, von einem primus motor, sondern sie bewegen sich selbst durch ein inneres Princip des Lebens und der Bewegung. Begreife diese sich aus sich selbst bewegenden Weltkörper und deren Verhältniß zu dem unbeweglichen Universum, wer da will; wir halten mit Cusa und aller gesunden Philosophie an dem Satze fest, daß die Bewegung allgemeines Weltgesetz und eben deßhalb auch das Gesetz für die einzelnen Weltwesen ist, eine bedingte Bewegung aber ihren Grund zuletzt nur in der unbedingten bewegenden Ursache haben kann. Cusa zeigt ausdrücklich, daß keine Bewegung im Universum die absolut größte sein kann, weil diese mit der absolut kleinsten coincidirt, und diese Coincidenz nur in Gott zu finden ist.

Wir schließen die Kosmologie Bruno's, indem wir noch an einem Beispiele zeigen, wie geläufig es ihm war, Sätze Cusa's, die nur ein ideales Verhältniß bezeichnen und nur für dieses Geltung haben, in das Quantitative herabzuziehen und sie ihres wahren Sinnes zu entkleiden. Cusa gibt der Lehre von der Identität des Größten und Kleinsten in einigen Stellen [1]) die Wendung, Gott sei das Größte, weil er Alles umfasse, das Kleinste, weil er in Allem ist. Das kann nur von der Alles umfassenden und Alles durchdringenden göttlichen Allmacht gemeint sein. Bruno aber benützt jenen Satz, [2]) um zu

1) z. B. de ludo globi II., 224.

2) In den Schriften: De triplici minimo et mensura, de Monade und De immenso.

zeigen, die Wurzel und der Grund aller Irrthümer sowohl in der Naturlehre, als in der Mathematik sei die Annahme der Theilbarkeit in's Unendliche, das Wahre liege darin, daß gerade das Kleinste die Substanz aller Dinge ist. „Erste Theile nämlich muß Alles haben, was irgend aus Theilen zusammengesetzt ist. Darum gibt es so viele Arten des Kleinsten, als es Dinge gibt, die in Bewegung, Zahl und Größe bestehen und eine Verschiedenheit der Grade zulassen. Es gibt ein kleinstes Ende, eine kleinste Figur, eine kleinste Fläche, eine kleinste Zahl, einen kleinsten Körper ꝛc., die sich alle auf die Einheit, als das Kleinste der Zahl, auf den Punkt, als das Kleinste der Bewegung, auf den Atom, als das Kleinste der Körper, schließlich auf die Monas, als das Kleinste im allgemeinen Sinne zurückführen lassen. Er unterscheidet daher zwischen methaphysischem, mathematischem und physischem *minimum*. Weil nun nichts ohne ein Kleinstes in seiner Gattung gemessen werden kann, und so das Kleinste das Maß aller Dinge ist, weil ohne dasselbe nichts zu bestehen vermag, (denn nimm die Einheit hinweg, was bleibt von der Zahl? nimm das Einfache hinweg, was bleibt vom Zusammengesetzten? Was ist die Linie anders, als der bewegte Punkt? was die Fläche anders, als die bewegte Linie? was der Körper anders, als die bewegte Fläche?), so ist es zugleich das Mächtigste und fällt mit dem Größten zusammen!“ [1])

Wir kommen nun zu dem letzten und höchsten Vergleichungspunkte zwischen Bruno und Cusa, der das religiöse und speciell christliche Gebiet betrifft. Waren die Differenzen zwischen beiden bisher schon sehr erheblich, so gehen sie auf diesem Gebiete vollends in diametrale Gegensätze auseinander. So gewiß Cusa's Lehre von Christus nicht einen bloßen äußerlichen Anhang zu der Lehre von Gott und der Welt bildet, sondern deren Höhe- und Schlußpunkt, aus welchem Bruno ersehen konnte, wie die von ihm für philosophisch unbrauchbar gehaltene Lehre vom überweltlichen Gott auch von dem Philosophen, wenn er anders sich seine Anschauung von Gott nicht rein aus dem Naturleben construirt, auf eine höchst fruchtbare Weise verwerthet werden kann, so gewiß ist das christliche Princip ganz und gar und zwar absichtlich aus der Philosophie Bruno's ausgeschlossen. Es ist ja kein Produkt, kein Factor des

1) Dieß ist der Hauptinhalt der Schrift: de triplici minimo et mensura.

Naturlebens, das den ausschließlichen Gegenstand des Philosophen bildet. Es darf uns nicht irre machen, wenn wir an einer Stelle lesen: „Wenn wir in ernstlicher und theologischer Weise verfahren wollen, so müssen wir mit höchster Ehrerbietung so einfach als möglich mit der Einfachheit derselben Worte das von Gott aussagen, was durch das Ansehen seiner Offenbarung festgesetzt ist. Auf dieses Ansehen gründet sich der Glaube, eine unfehlbare Gewißheit, in welcher wir das, was geoffenbart ist, für gewisser oder doch für eben so gewiß halten, als was den Sinnen offenkundig ist und selbst als den Besitz der obersten Grundsätze." Es gilt dieß nur für den Standpunkt des gewöhnlichen Christen, nicht für den Philosophen; und überdieß fügt er die verwahrende Clausel bei: „wenn anders eine angebliche Offenbarung wirklich göttliche Wahrheit enthält (und als Criterium für diese hat er oben Uebereinstimmung mit der Wahrheit in der Natur angegeben), nicht aber unter dem vorgeschützten Namen von Dämonen oder Menschen nur einen Betrug". [1]) Bruno's Religion besteht in der Erkenntniß des Menschen, daß er die Wahrheit in sich trage und die göttliche Monade in sich schaue, in der Aufraffung des Willens zur heroischen Liebe des höchsten Gutes, wie er denn in seinen „eroici furori" eine religiöse Begeisterung, geschöpft aus der Betrachtung des Universums zeigt, von welcher Erdmann bemerkt, sie habe gar keine christliche Färbung und gleiche mehr derjenigen, die uns in dem Hymnus des Stoikers Kleanthes auf Zeus begegnet, als etwa der eines Bonaventura. [2]) Suchen wir nach Bruno's Ansichten über das Christenthum, so will er von den göttlichen Relationen alles das ausgeschlossen wissen, was gegen alle Vernunft, gegen alle Philosophie und andern Glauben den Christusverehrern allein geoffenbart sei, und was, da es nicht zu beweisen, nur den Glauben zulasse. [3]) An einer andern Stelle kann er nicht begreifen, warum die „Galiläer" mehr sein sollen, als die Schüler anderer Weisen, warum sie plötzlich zu großen Theologen geworden seien und Andere durch Auflegung der Hände zu gleicher Vollkommenheit erhoben haben sollen. Christus wird mit Pythagoras, Zoroaster, Moses u. A. in Eine Linie gestellt. [4]) Ent-

1) Summa terminorum metaphys. p. 494. 495.

2) Grundriß der Geschichte der Philosophie, § 247. 3, S. 547.

3) De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Gfrörer, II., 265.

4) Sigillum sigillorum, Ausg. v. Gfrörer, II. Bd., S. 569.

sprechend seiner eigenen Metamorphose aus dem Christenthum in das Heidenthum verbirgt er unter mythologische Dialoge seine Verachtung und Verspottung des Christenthums, besonders in der Schrift: *Spaccio* della bestia *trionfante,* [1]) aus der ich die von Clemens gegebenen Auszüge mittheile.

Nachdem Bruno die Vielgötterei, namentlich der Aegyptier, dadurch zu rechtfertigen gesucht hat, daß nicht die Menschen, Thiere und Pflanzen als die Gottheit verehrt, sondern die Gottheit in den Menschen, Gestirnen, Thieren und Pflanzen erkannt und angebetet worden wäre, läßt er die Isis also reden: „Warum tadeln die unsinnigen und wahrhaft vernunftlosen Thiere [die Juden] die Aegyptier in dem, worin sie auch selbst befangen sind? Um von denjenigen zu sprechen, die von uns geflohen oder als Aussätzige in die Wüste vertrieben worden sind, haben sie in ihren Bedrängnissen nicht Zuflucht zu dem ägyptischen Cultus genommen, als sie in einem Falle mich unter der Gestalt eines goldenen Kalbes anbeteten, und in einem andern sich vor Teut in der Form einer ehernen Schlange niederwarfen, die Kniee beugten und die Hände zu ihm emporhoben, wiewohl sie mit der ihnen eingebornen Undankbarkeit, nachdem sie von beiden Gottheiten erhört worden waren, die beiden Götterbilder zerschlugen? Darauf, als sie sich mit den Titeln von Heiligen, Göttlichen und Gesegneten beehren wollten, wie vermochten sie es anders zu thun, als indem sie sich Thiernamen beilegten, wie deutlich zu sehen da, wo der Vater der zwölf Stämme, seinen Söhnen zum Testamente seinen Segen ertheilend, sie mit den Namen von zwölf Thieren hochpreist? Wie oft nennen sie nicht ihren alten Gott einen gerechten Löwen, einen fliegenden Adler, ein brennendes Feuer, einen gewaltigen Sturm, und den von ihren Nachfolgern neuerdings gekannten einen blutenden Pelikan, einen einsamen Sperling, ein getödtetes Lamm? So nennen sie ihn, so mahlen sie ihn, so begreifen sie ihn, wo er sich in einer Statue oder auf einem Bilde, mit einem Buche in der Hand, das kein Anderer als er öffnen und lesen kann, dargestellt findet. Werden weiterhin nicht Alle, die an seine Göttlichkeit glauben, von ihm seine Schafe, seine Weide, seine Hürde, seine Heerde genannt und legen sich sogar, sich dessen rühmend, selbst diese Namen bei? abgesehen davon, daß sie auch durch die Esel bezeichnet werden, das jüdische Volk durch die Eselin, die

1) Auszüge bei Clemens, l. c. 178 ff.

andern Geschlechter, die sich ihm durch den Glauben anschließen sollten, durch das Fohlen. Seht also, wie diese Gottheiten und dieß auserwählte Volk durch so elende und niedrige Thiere bezeichnet wird, und dann spottet man noch über uns, die wir durch viel stärkere, würdigere und herrlichere dargestellt sind." [1]) — — Darauf fragte Neptun: „was werdet ihr, o Götter! mit meinem Lieblinge, meinem Herzblatte anfangen, mit jenem Orion? .... Da erwiderte Momus: Laßt mich euch meinen Vorschlag machen, ihr Götter! Uns ist, wie das Sprichwort in Neapel sagt, der Maccaroni in den Käse gefallen. Diesem, weil er Wunder zu wirken versteht und, wie Neptun weiß, auf den Wogen des Meeres einherschreiten kann, ohne unterzusinken, noch sich die Füße zu netzen, und weil er folglich wohl auch noch viele andere schöne Kunststücke zu machen vermögen wird, ihn laßt uns unter die Menschen senden, um durch ihn denselben kund zu thun, was uns irgend gut däucht und beliebt, indem er sie glauben macht, daß das Weiße schwarz, daß der menschliche Verstand, wo er am deutlichsten etwas einzusehen wähnt, nur eine Blindheit, daß das, was der Vernunft vortrefflich, gut und das Beste scheint, gemein, verwerflich und durchaus böse, daß die Natur eine niederträchtige H—, daß das natürliche Gesetz eine Buberei sei, daß die Natur und die Gottheit nicht zu dem gleichen guten Zweck zusammenwirken können, und daß die Gerechtigkeit der Einen nicht der Gerechtigkeit der Andern untergeordnet, sondern entgegengesetzt sei wie Finsterniß und Licht, daß die Gottheit ganz und gar Mutter der Griechen und nur wie eine feindliche Stiefmutter aller andern Geschlechter sei, weßhalb auch Keiner den Göttern angenehm sein könne, er gräcisire denn, d. h. er werde zum Griechen; denn der größte Bösewicht und Taugenichts, den Griechenland besitzt, ist, weil er dem Geschlechte der Götter angehört, unvergleichlich viel besser, als der gerechteste und edelste Mann, der aus Rom zur Zeit der Republik oder aus irgend einem andern Volke hervorgehen konnte, mag dieser auch in Sitten, Wissenschaft, Stärke, Schönheit und Ansehen Jenen noch so sehr übertreffen. Dieses sind nämlich natürliche und von den Göttern verachtete, denen überlassene Gaben, die unfähig sind höherer Bevorzugungen, d. h. jener übernatürlichen, die die Gottheit schenkt, als da sind: auf dem Wasser zu springen, die Krebse tanzen, die Lahmen hüpfen, die Maul-

1) Clemens, l. c. S. 178—180.

würfe ohne Brillen sehen zu machen und unzählige andere Gefälligkeiten. Er wird damit die Menschen überzeugen, daß die Philosophie, jede Betrachtung und Magie, die sie uns ähnlich machen könnte, nur Thorheiten sind, daß jede heroische That nur eine Feigheit und daß die Unwissenheit die schönste Wissenschaft von der Welt ist, indem sie ohne Mühe erworben wird und den Geist nicht mit Melancholie erfüllt. Damit wird er vielleicht den Kultus und die Ehre, die wir verloren haben, wieder herstellen und noch vermehren, indem er bewirkt, daß unsere Spitzbuben für Götter geachtet werden, weil sie entweder Griechen oder griechisch geworden sind. Nicht ohne Furcht jedoch, ihr Götter! ertheile ich euch diesen Rath; denn irgend eine Mücke surrt mir in's Ohr, es könne geschehen, daß dieser am Ende, wenn er das Wild in Händen hat, es dabei nicht bewenden lasse, sondern sagen und den Menschen glauben machen werde, der große Jupiter sei nicht Jupiter, sondern Orion sei Jupiter, und alle Götter seien nur Chimären und Einbildungen. Insoferne scheint es mir gerathen, nicht zu erlauben, daß er, wie man zu sagen pflegt, per fas et nefas solche Geschicklichkeiten und Fertigkeiten an den Tag lege, wodurch er sich in seinem Rufe über uns emporschwingt." Hierauf antwortete die weise Minerva: „Ich weiß nicht, o Momus, in welchem Sinne du diese Worte sprichst, diesen Rath ertheilst, diese Behutsamkeit empfiehlst. Ich denke, daß deine Worte ironisch gemeint sind; denn ich halte dich nicht für so thöricht, zu glauben, daß die Götter durch solche Armseligkeiten sich ihren Ruf bei den Menschen erbetteln und daß in Bezug auf jene Betrüger deren falscher, nur auf die Unwissenheit und Bestialität Derjenigen, die sie schätzen und ehren, gegründeter Ruf ihnen wirklich zur Ehre und nicht vielmehr zur Bestätigung ihrer Unwürdigkeit und höchsten Verwerflichkeit gereiche. In dem Auge der Gottheit und der Allem vorstehenden Wahrheit kömmt es darauf an, daß Einer gut und würdig sei, mag er auch keinem Sterblichen bekannt sein; aber dadurch, daß ein Anderer es dahin bringt, fälschlich als Gott von allen Sterblichen erachtet zu werden, wird sein Werth nicht erhöht; denn er ist vom Schicksale nur zu einem Werkzeuge und Wahrzeichen gemacht worden, wodurch die um so größere Unwürdigkeit und Thorheit Jener, die ihn werth halten, an den Tag tritt, je niedriger, verächtlicher und ver-

werflicher er selbst ist. Wenn also nicht allein Orion, der ein Grieche und ein Mensch von einigem Werthe ist, sondern einer aus dem nichtswürdigsten und verdorbensten Volke der Welt, von der niedrigsten und schmutzigsten Natur und Gesinnung, gewählt und als Jupiter angebetet wird, so erwächst sicherlich daraus ihm keine Ehre, noch dem Jupiter in ihm eine Schmach, denn nur verkleidet und unbekannt erhält er jenen Sitz oder Thron, wohl aber erwerben sich Andere in ihm Geringschätzung und Tadel. Niemals also wird ein Schelm dadurch Ehre erlangen können, daß er mit Hilfe feindlicher Genieen blinden Sterblichen zum Affen und zur Posse dient.“ [1]) — „Es ist Zeit, daß wir zum Centauren Chiron kommen.... Und Momus sprach: was sollen wir mit diesem — einem Thiere aufgepfropften Menschen oder mit diesem an einen Menschen gefesselten Thiere anfangen, bei welchem zwei Naturen Eine Person bilden, und zwei Substanzen sich zu einer hypostatischen Einigung verbinden? Zwei Dinge vereinigen sich hier zu einem dritten Wesen, und darüber kann kein Zweifel obwalten. Aber die Schwierigkeit besteht darin, zu wissen, ob dieß dritte Wesen etwas Besseres, als der eine oder andere, oder der eine von den beiden Theilen ist, oder aber ob etwas Geringeres; ich will sagen, ob aus der Verbindung der Pferdenatur mit der menschlichen ein des himmlischen Sitzes würdiger Gott entstehe oder aber ein Thier, welches in eine Hürde und einen Stall gewiesen zu werden verdient. Kurz, mögen Isis, Jupiter und Andere noch so viel über den Vorzug, ein Thier zu sein, gesagt haben, und daß der Mensch, um göttlich zu sein, etwas vom Thiere an sich haben und in dem Grade als ein Thier sich zeigen müsse, in welchem er als göttlich zu glänzen verlangt; ich werde nie glauben können, daß da, wo der Mensch nicht ganz und vollkommen ist, noch vollkommen und ganz das Thier, sondern nur ein Stück Thier mit einem Stücke Menschen verbunden, dieß besser sein könne, als wo ein Stück Hose mit einem Stück Wamms verbunden ist, woraus nie ein besseres Kleid, als ein Wamms oder eine Hose ist, entsteht, ja nicht einmal ein eben so gutes, als das eine oder das andere.“ — „Momus, Momus, erwiderte Jupiter, das Geheimniß ist verborgen und groß, und du kannst es nicht begreifen; es muß dir also genügen, es als eine hohe und erhabene Sache zu glauben.“ — „Ich weiß

1) l. c. S. 180—182.

wohl, sagte Momus, daß dieß weder von mir, noch von irgend Einem, der einen Funken Verstand hat, begriffen werden kann, aber damit ich, der ich ein Gott bin, oder ein Anderer, der so viel Krütze im Kopfe hat, als ein Hirsekorn beträgt, es glauben soll, wünschte ich, daß es mir von Dir erst in irgend einer schönen Weise zu glauben vorgestellt würde." „Momus, sprach Jupiter, Du mußt nicht mehr wissen wollen, als zu wissen nöthig ist und glaub' es mir, dies ist nicht nöthig zu wissen." „Siehe da also, sagte Momus, das, was zu hören Noth thut und was ich wider meinen Willen wissen will, und um dir gefällig zu sein, o Jupiter! will ich glauben, daß ein Aermel und ein Beinkleid mehr werth und zwar sehr viel mehr werth seien, als ein Paar Aermel und ein Paar Beinkleider, daß ein Mensch kein Mensch und ein Thier kein Thier sei, daß die Hälfte eines Menschen kein halber Mensch, noch die Hälfte eines Thieres ein halbes Thier, daß ein halber Mensch und ein halbes Thier kein unvollkommener Mensch und kein unvollkommenes Thier, sondern ein Gott und pura mente zu verehren sei." — Hier baten die Götter den Jupiter, daß er sich eiligst entschließen und über den Centauren nach seinem Gutdünken verfügen möge. Deßhalb legte Jupiter dem Momus Stillschweigen auf und entschied in dieser Weise: „Mag ich selbst gegen Chiron vorgebracht haben, was ich will, so widerrufe ich es gegenwärtig und sage, daß Chiron, der Centaure, weil er ein sehr gerechter M e n s ch war, der einst auf dem Berge Pelias wohnte, wo er den Aeskulap in der Arzneikunde, den Herkules in der Astrologie und den Achilles im Zitherspiele unterrichtete, weil er die Kranken heilte, zeigte, wie man zu den Sternen emporsteige, und wie die tönenden Saiten mit dem Holze verbunden und gehandhabt werden, mir des Himmels nicht unwürdig scheint. Sodann erachte ich ihn dessen für überaus würdig, weil in diesem himmlischen Tempel, bei diesem Altare, dem er nahe steht, sich kein anderer Priester außer ihm befindet, da er, wie ihr sehet, das Opferthier in Händen hält und die Opferflasche an seinem Gürtel hängt. Und weil der Altar, das Heiligthum, das Bethaus nothwendig ist und ohne den Administranten vergeblich sein würde, so mag er hier leben, hier bleiben, hier ewiglich beharren, wenn sein Schicksal nichts Anderes über ihn verhängt." Hier fügte Momus hinzu: „Deine Entscheidung, o Jupiter, daß dieser der Priester am himmlischen Altare und im Tempel sein sollte, ist würdig und klug; denn wenn er das Thier, das er in Händen hält, geopfert haben wird, so ist es unmöglich, daß ihm jemals das Thier fehlen

sollte, da er selbst zugleich als Opfer und Opferer dienen kann, d. h. als Priester und Thier." — „Wohlan also, sagt Jupiter, die Bestialität, die Unwissenheit, die unnütze und verderbliche Fabel entferne sich von diesem Orte, und wo der Centaur sich befindet, verbleibe die schlichte Einfalt und die moralische Fabel. Von dort, wo der Altar ist, entferne sich der Aberglaube, die Ungläubigkeit und die Gottlosigkeit, und es nehmen Platz die nicht eitle Religion, der nicht thörichte Glaube, die wahre und aufrichtige Frömmigkeit!" [1])

In der Schrift: Cabala del Cavallo Pegaseo wird nicht nur der mit Unwissenheit großthuende Pietismus und die Denkfaulheit, sondern auch der übernatürliche Charakter des christlichen Glaubens eine große — Eselei genannt [2]).

Bruno war sich seines diametralen und principiellen Gegensatzes gegen das positive Christenthum wohl bewußt; der Protestantismus galt ihm so wenig als der Katholicismus für eine mit seinen Grundanschauungen vereinbare Form der Religion, ja, es mußte ihn, der in der menschlichen Natur etwas Göttliches, Keime aus der Weltseele erblickte, deren naturgemäße Entfaltung den Geist schon hienieden über das Leben und Treiben der gewöhnlichen Menschen zu einem Götterleben zu erheben vermag [3]), die tiefe Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur, von der Nutzlosigkeit guter Werke und dem alle Sündhaftigkeit nur zudeckenden Glauben auf das Höchste anwidern. Man ist daher bei genauerer Kenntniß der Schriften Bruno's von der frühern Ansicht, er sei in Wittenberg zur lutherischen Kirche

---

1) l. c. S. 183—185.

2) l. c. S. 185—197. Wir können keinen großen Werth darauf legen, wenn Bruno in der Dedication des »Spaccio« p. 109 vorgibt, er bekenne sich zu der Religion, welche mit Erweckung der Todten, Heilung der Kranken und Spendung des Eigenen beginne, wachse und sich erhalte, und bittet, es möge doch Niemand das in dem Buche Geschriebene als positive Behauptungen betrachten (welches war denn sonst Sinn und Tendenz des Buches?) oder glauben, er wolle irgendwie gegen die Wahrheit, gegen das Ehrbare, Nützliche, Natürliche und folglich (!) Göttliche ankämpfen. Die Betheuerung in der »Cena delle ceneri« p. 172, daß, wenn in der h. Schrift uns von Gott die Theorie der natürlichen Dinge geoffenbart wäre, er den Glauben an diese Offenbarung über die Gewißheit seiner Gründe und Einsicht setzen würde, ist doch wohl kein Beweis, daß er auf dem Standpunkte der Offenbarung steht.

3) de gli eroici furori p. 341.

übergetreten [1]) und nach Heumann's Meinung [2]) „als rechtschaffener Lutheraner und heiliger Mann" in Rom verurtheilt und mit dem Tode auf dem Scheiterhaufen bestraft worden, als „einer von denen, die um der Lehre Christi willen ihr Leben gelassen, und der ewigen Herrlichkeit genieße", längst zurückgekommen, wenn gleich der moderne symbolfreie Protestantismus ihn wegen der mit dem Tode besiegelten formalen Ueberzeugungstreue, die derselbe gerne sich ausschließlich vindicirt, seinen Geistesverwandten beizählt. Bruno aber schreibt in der Schrift: Spaccio della bestia trionfante: „Saulino. Du bemerkst richtig, Sophia, daß kein Gesetz, welches nicht einen practischen Zweck für die menschliche Gesellschaft im Auge hat, angenommen werden darf... Aber wehe! wir sind bis dahin gekommen, — wer hätte jemals glauben können, daß es möglich wäre? — daß diejenige Religion für die beste erachtet wird, die die Handlungen und guten Werke für gar nichts, für geringschätzig und einen Irrthum hält; denn Einige behaupten, daß die Götter sich um die guten Werke nicht kümmern, und daß durch dieselben, wie erhaben sie auch sein mögen, die Menschen nicht gerechtfertigt werden." Sophia. „Gewiß, Saulino, ich glaube zu träumen; ich denke, daß das, was du sagst, eine Grille, die Einbildung einer verwirrten Phantasie und nichts Wahres ist; und dennoch ist es nur zu gewiß, daß sich Menschen finden, welche das behaupten und die armen Völker glauben machen. Aber sei unbesorgt, denn die Welt wird bald einsehen, daß sich so Etwas nicht verdauen läßt, eben so wenig, wie sie ohne Gesetz und Religion zu bestehen vermag" [3]). — — Saulino. Ich wünschte, daß Jupiter dem Gerichte einen besondern Auftrag gegen die Verwegenheit jener [Bibel=]Grammatiker ertheilt hätte, welche zu unserer Zeit Europa überfluthen. Sophia. Wohlweislich, o Saulino! hat Jupiter dem Gerichte aufgetragen und befohlen, es möge zusehen, ob es wahr sei, daß dieselben die Völker zur Verachtung oder doch wenigstens zur Vernachlässigung der Gesetz=

---

1) Aus dem in der Abschiedsrede zu Wittenberg Luther gespendeten Lobe und den Ausfällen auf den Papst, so wie aus einer Stelle in der Trauerrede auf Herzog Julius von Braunschweig, er sei im Lande des Herzogs zu einer reinern Gottesverehrung (ad reformatiores cultus adhortatus) aufgemuntert worden, kann nicht auf einen Uebertritt geschlossen werden.

2) bei Clemens l. c. S. 225. 226.

3) l. c. S. 233. S. 217.

geber und Gesetze verleiten, indem sie denselben vorspiegeln, daß diese ihnen unmögliche Dinge auferlegen und gleichsam nur zum Hohne Gebote erlassen, wodurch die Menschen glauben sollen, daß die Götter ihnen etwas befehlen, was sie nicht vollziehen können. Es möge zusehen, ob dieselben, während sie behaupten, daß sie das deformirte Geschlecht und die deformirte Religion reformiren wollen, nicht vielmehr alles das, was noch Gutes darin ist, verderben und alles, was darin Verkehrtes und Eitles sein oder scheinen mag, bestätigen und bis zu den Sternen erheben. Es möge zusehen, ob sie andere Früchte hervorbringen, als den geselligen Umgang zu stören, die Eintracht aufzuheben, die Einigungen aufzulösen, die Söhne gegen die Eltern, die Diener gegen die Herren, die Untergebenen gegen ihre Oberen aufzuwiegeln; zwischen Volk und Volk, Stamm und Stamm, Freunde und Freunde, Brüder und Brüder Zwietracht zu säen, und Familien, Städte, Republiken und Reiche zu veruneinigen; kurz ob sie, während sie den Friedenskuß bieten, nicht vielmehr überall, wo sie hingelangen, das Messer der Trennung und das Feuer der Zerstörung hinbringen... Es möge zusehen, ob sie, während sie sich für Diener Eines ausgeben, der die Todten erweckt und die Kranken heilt, nicht vielmehr solche sind, die schlimmer als alle Andern, die die Erde nährt, die Gesunden verstümmeln, die Lebendigen tödten, nicht sowohl mit Feuer und Schwert, als mit ihrer unheilvollen Zunge. Es möge zusehen, was das für ein Friede und für eine Eintracht sei, die sie den unglücklichen Völkern vorspiegeln, und ob sie vielleicht verlangen und darauf ausgehen, daß die ganze Welt ihrer boshaften und anmaßenden Unwissenheit zupflichte und beistimme und ihr böswilliges Gewissen gutheiße, während sie selbst keinem Gesetze, keinem Rechte, keiner Lehre beistimmen wollen, und in der ganzen Welt und in allen Zeiten niemals und nirgends so große Uneinigkeit und Zwietracht geherrscht hat, als unter ihnen. Denn unter Zehntausenden solcher Pedanten findet sich nicht Einer, der sich nicht seinen eigenen Katechismus gebildet und denselben, wenn auch nicht veröffentlicht, so doch zur Veröffentlichung bereit hätte; der nicht jede andere Einrichtung, mit Ausnahme seiner eigenen, mißbilligte und in jeder etwas zu verdammen, zu verwerfen und zu bezweifeln fände. Zudem ist der größte Theil von ihnen nicht einmal mit sich selbst einig, und vernichtet heute, was er gestern geschrieben hat. Es möge zusehen, welchen Fortgang es bei ihnen mit den Handlungen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, mit der Erhal-

tung und Vermehrung der öffentlichen Güter habe, und was für Gesinnungen und Sitten sie in Bezug hierauf bei Andern hervorbringen, ob durch ihre Lehre und Unterricht Akademien, Universitäten, Tempel, Hospitäler, Collegien, Schulen, Erziehungs- und Kunstanstalten gegründet werden, oder ob, wo solche sich finden, sie nicht dieselben seien und eben so ausgestattet, wie sie früher waren, ehe sie unter den Völkern erschienen; ferner, ob durch ihre Sorgfalt diese Dinge vermehrt, oder durch ihre Nachlässigkeit vermindert, zerstört und verkehrt werden ... und ob sie nicht, während sie die Werke unterdrücken, jeden Eifer, neue zu errichten und die alten zu erhalten, auslöschen. Wenn es sich also verhält, ... so befiehlt Jupiter dem Gerichte bei Strafe seiner Ungnade, diese Menschen zu zerstreuen und zu vernichten und bis zum Andenken an den Namen auszurotten... Wie kann ein so beschaffenes Gewissen jemals wahre Liebe zu guten Werken, wahre Reue und Furcht vor jeder Schlechtigkeit empfinden, wenn es in Bezug auf die begangenen Fehltritte so sicher und gegen Werke der Gerechtigkeit so mißtrauisch gemacht wird? Saulino. Du siehst die Wirkungen, o Sophia! Denn es ist so wahr und gewiß, als sie selbst wahr und gewiß sind, daß wer aus irgend einem andern Bekenntnisse und Glauben zu diesem übertritt, wenn er freigebig war, geizig, wenn er milde war, unverschämt, wenn er demüthig war, hochmüthig wird" [1]).

In dem Inneren, in welchem das heilige Feuer des christlichen Glaubens ausgelöscht war, trieben der Aberglaube und die Magie mit ihren Zauberkünsten, Genien und Dämonen aller Art ihr unheimliches Spiel. Aecht neuplatonisch suchte Bruno das Bedürfniß einer göttlichen Offenbarung, an welche sich Geist und Herz des Menschen im zweifellosen Glauben hingibt, durch die willkührliche Annahme außergewöhnlicher geistiger und körperlicher Ausstrahlungen und Erscheinungen des göttlichen Wesens in Gestalt von Genien &c. zu ersetzen. Er ging davon aus, in der unendlichen, göttlichen Substanz der Natur seien eine Menge Kräfte verborgen, welche über die gewöhnlichen, endlichen Erscheinungen derselben weit hinausreichen; durch die wahre Erkenntniß der Gottheit und die daraus entspringende innige Vertrautheit mit ihr entstehe zwischen ihr und dem so Befähigten ein

---

1) Clemens, l. c. S. 234—238. S. 223 ff. findet sich noch einiges Weitere über das Verhältniß Bruno's zum Protestantismus.

gewisser Rapport, er werde ein Mitwirker mit der Natur, und vermöge sich ihre Kräfte dienstbar zu machen. So begreift sich die Magie und die Vortrefflichkeit des auf sie gegründeten ägyptischen Thiercultus; denn, sagt Bruno [1]), „die Thiere und Pflanzen sind lebendige Wirkungen der Natur, und die Natur ist nichts Anderes, als Gott in den Dingen. Natura est Deus in rebus. Verschiedene lebendige Dinge stellen verschiedene Gottheiten und Mächte dar, die außer dem absoluten Sein, welches sie besitzen, das allen Dingen ihrer Fähigkeit und ihrem Grade gemäß mitgetheilte Sein erhalten. Wie daher die Gottheit, sofern sie sich der Natur mittheilt, in gewisser Weise herabsteigt, so steigen wir durch das in den natürlichen Dingen wiederleuchtende Leben zu dem über denselben thronenden Leben hinauf. Durch diese Mittel waren jene Weisen Aegyptens mächtig, sich die Götter vertraut, geneigt und umgänglich zu machen, so daß dieselben ihnen durch die Stimmen ihrer Statuen Räthe, Lehren, Weissagungen und übermenschliche Einrichtungen zukommen ließen. Sie stiegen daher mit magischen und göttlichen Gebräuchen auf derselben Leiter der Natur zur Gottheit empor, auf welchen diese bis zu den geringsten Dingen durch Mittheilung ihrer selbst herabsteigt... Um daher gewisse Wohlthaten und Gaben von den Göttern zu erlangen, nahmen sie vermittelst einer tiefen (!) Magie ihre Zuflucht zu gewissen (?) natürlichen Dingen, worin die Gottheit in solcher Weise verborgen war, und wodurch sie sich zu solchen Endzwecken mittheilen konnte und wollte. Darum waren diese Ceremonien keine eitlen Phantasieen, sondern lebendige Stimmen, welche zu den eigenen Ohren der Götter drangen... Hiezu ist aber jene Weisheit und jenes Urtheil, jene Kunst und jener Gebrauch des geistigen Lebens nöthig, die zu gewissen Zeiten mehr, zu andern weniger, bald im höchsten, bald im niedrigsten Grade von der Sonne des Geistes der Welt offenbar werden. Diese Geschicklichkeit heißt Magie, die, inwieferne sie mit übernatürlichen Principien sich beschäftigt, göttlich, inwieferne sie sich mit der Betrachtung der Natur und der Erforschung ihrer Geheimnisse befaßt, natürlich ist und mittlere oder mathematische genannt wird, soferne sie sich aber auf die Gedanken und Handlungen der Seele, die an den Horizont des Körperlichen und Geistigen gestellt ist, bezieht, geistige Magie heißt." Weil nun die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge nichts Anderes als

1) Spaccio ꝛc. S. 225 ff.

die Wesensentwicklung der göttlichen Einen Substanz ist und folglich die besonderen Zahlen eben so viele eigenthümliche Weisen der Theilnahme an der Gottheit ausdrücken, so schließt uns vor Allem die Kenntniß der Bedeutung der Zahlen und Figuren nicht bloß die innerste Wesenheit der Dinge, sondern auch die meisten Geheimnisse der Magie auf. „Die Zahlen, so aufgefaßt, sagt Bruno, waren dem Pythagoras, Agleophanus, Zoroaster und dem babylonischen Hermes die Principien, wodurch die Menschen zu Mitwirkern der wirkenden Natur werden konnten. Diese Art von Figuren hat den Plato weit über den Kreis der sinnlichen Dinge hinausgehoben. Durch die Kraft der Zahlen hat Apollonius jenes Mägdlein, sobald er ihren Namen hörte, vom Tode erweckt; die Römer wagten es nicht, den eigentlichen Namen ihrer Stadt zu veröffentlichen, damit sie nicht durch dieselbe Kunst, womit sie, wie es heißt, die andern Städte sich unterworfen haben, einst unterworfen würden.... So kennen wir auch gewisse überaus geschickte Zauberer und Weissager, welche, um Unglück aufhören zu machen, oder eine neue Einrichtung zu gründen, oder um einen bessern Zustand herbeizuführen, auf Befehl der Gottheit selbst, mit Veränderung der Namen eine Veränderung der Zahlen vorgenommen haben. Und durch die Veränderung der unsinnlichen Figur sind sie in gewisse Gebräuche und geheime Künste eingeweiht worden. Denn die Figur ist die sinnliche Zahl.“ Die Verschiedenheit der Genien und Dämonen, Behexungen und Nekromantie, Chiromantie und Geisterbeschwörungen finden bei Erörterung der Zweizahl, Vierzahl, Fünfzahl und Zehnzahl ihre Erklärung [1]).

Erinnern wir uns an Cusa's Lehre von den Engeln, so herrscht zwar in der Schilderung der Chöre der Engel nach den Stufen ihrer Intelligenz und Macht einige Willkühr; im Ganzen aber ruht die

---

1) De monade, numero et figura, Anmerkungen zu c. 1. 3. 6, 11. Clemens, l. c. S. 217 fügt hier bei: Der ehrliche Heumann, der im Uebrigen für Bruno nicht wenig eingenommen ist, kann sich nicht erwehren, nach Anführung dieses „wunderlichen Zeuges“ hinzuzufügen: „Doch genug jetzund mit solchen Albertäten, welche uns gänzlich überzeugen, daß Brunus im Kopfe nicht richtig gewesen, sondern daß er seiner weit über das judicium starken Phantasie dermaßen nachgehängt, daß man mit Recht sagen kann, er habe sich zum Narren studirt.“ Acta Philosoph. I, p. 513. Dasselbe Urtheil verdienen Bruno's Phantasien über die Götter, Genien und Dämonen. Er unterscheidet drei Arten geistiger Wesen: animae, dii (intelligentiae) und deus; jedes Ding hat zwei Genien, einen rechten und einen linken 2c.

ganze Lehre auf biblischem Grunde und bildet einen völligen Gegensatz zu den Phantasiegebilden Bruno's über Dämonen und Genien. Eben so ist es Cusa nicht entfernt in den Sinn gekommen, den Zahlen irgend welchen Werth für die Künste der Magie beizulegen, sie überhaupt als reale Kräfte anzusehen; sie sind ihm nur die Bilder der erschaffenen Dinge und der kosmischen Entwickelung. Das ganze Reich der Magie aber, wenn es je noch einer Verurtheilung durch ein System bedurfte, dessen Mittelpunkt der allmächtige Gott und der allein helfende göttliche Erlöser ist, hat dieselbe in der schönen Stelle gefunden, mit welcher Cusa, wie in der Vorahnung der Verdrängung des christlichen Glaubens durch die Trugbilder des Aberglaubens den Abschnitt von den Mysterien des Glaubens abschließt: „Groß fürwahr ist die Kraft des Glaubens, die den Menschen Christus ähnlich macht, so daß er das Sinnliche verläßt, der Berührungen mit dem Fleischlichen sich entschlägt, in Ehrfurcht auf den Wegen Gottes wandelt, den Fußstapfen Christi freudig folgt, das Kreuz freiwillig und in Frohlocken auf sich nimmt, im Fleische lebend ein Geist, für welchen diese Welt um Christi willen der Tod, die Befreiung aus ihr, um bei Christus zu sein, das Leben ist. O welch ein Geist ist der, in dem Christus durch den Glauben wohnt? Wie wunderbar ist die Gabe Gottes, durch die wir in dieser Pilgerschaft in gebrechlichem Fleische durch die Kraft des Glaubens zu jener Macht uns zu erheben vermögen über Alles, was nicht Christus ist! Fürwahr! wer sich in allmähliger Abtödtung des Fleisches stufenweise durch den Glauben zur Einheit mit Christus erhebt und in innigster Vereinigung, so weit es in diesem Leben möglich ist, ganz in ihm aufgeht, der schwingt sich über die ganze Sinnenwelt, über alle Dinge der Welt hinauf und gelangt zur völligen Vollkommenheit der (menschlichen) Natur. Das ist die Vollkommenheit der Natur, die wir in Christus durch Ertödtung des Fleisches und der Sünde, umgestaltet zu seinem Bilde erlangen können, und nicht jene phantastische Vollkommenheit durch die Magie, welche den Menschen zur Natur gewisser Geister, deren Einfluß auf ihn man voraussetzt, durch gewisse Verrichtungen mittelst des Glaubens sich erheben läßt, so daß jene in Kraft dieser Geister, mit welchen sie durch Glauben vereinigt sind, mehreres Wunderbare in Feuer oder Wasser oder in Künsten der Harmonie oder im Erscheinen verschiedener Gestaltungen, im Offenbaren von Verborgenem und in ähnlichen Dingen verrichten. Es ist klar, daß

alles Das Betrug ist, fern vom Leben und der Wahrheit. Solche Unglückliche werden durch Verträge und Bündnisse so an die bösen Geister gefesselt, daß sie, was sie im Glauben festhalten, im Werke durch Beräucherung und Anbetung bethätigen, die nur Gott allein gebührt, die sie aber den (bösen) Geistern, als hätten diese die Macht, ihre Bitten zu erhören, mit großer Hochachtung und Verehrung erweisen. Manchmal erlangen sie ihre Bitten um Vergängliches, durch Glauben mit dem bösen Geiste vereint, von dem sie, ewig von Christus getrennt, auch im Straforte sich nicht werden lostrennen können. Gepriesen sei Gott, der durch seinen Sohn uns aus der Finsterniß so großer Unwissenheit befreit hat; wir wissen, daß alles Täuschung und Betrug ist, was durch einen andern Mittler, als Christus, der Wahrheit, und in einem andern Glauben, als den an Jesus wie immer vollbracht wird. Denn es ist nur Ein Herr, Jesus, der die Macht hat über Alles, der mit jeglichem Segen uns bereichert und allein alle unsere Mängel ergänzt und in Ueberfluß verwandelt[1])."

Wir haben die einzelnen Hauptsätze der Philosophie Bruno's absichtlich in steter Vergleichung mit denjenigen Cusa's dargestellt. Als Ergebniß dieser Vergleichung stellt sich heraus:

1. Gegenüber dem Vagen, Unbestimmten, Phantasievollen der Lehre Bruno's tritt in dem Systeme Cusa's das Tiefe, Durchdachte, Präcise und innerlich Wahre nur um so markirter hervor.

2. Jordano Bruno kann nicht im vollen und wahren

1) de docta ignor. III, 11. Auch in den Predigten spricht sich Cusa wiederholt gegen Magie, Zauberei und alle Arten des in der damaligen Zeit auch im Volke weit verbreiteten Aberglaubens aus; so Excitat. l. II, ex sermone: Ibant Magi, quam viderant stellam, sequentes praeviam, p. 390. 391 (wo viele Arten des damaligen Aberglaubens aufgezählt werden), l. VI, ex sermone: Respice Domine de coelo, et vide, p. 546 (wo gezeigt wird, daß wir durch das Vater unser alles uns Nöthige von Gott erflehen können, der Aberglaube also dem Geiste des kindlichen Vertrauens auf Gott widerstreitet), l. IX, ex sermone: Plenitudo legis est dilectio, p. 637 (wo derselbe Gedanke wie oben im Texte durchgeführt wird), ex sermone: Haec omnia tibi dabo, p. 649. 650 (wo gezeigt wird, der Gebrauch gewisser abergläubischer Mittel sei ein Gott Versuchen). Hiebei wird mit vieler Einsicht große Klugheit und Vorsicht in Behandlung der s. g. Behexten anempfohlen, weil durch Verfolgung mit Scheiterhaufen 2c. der Aberglaube nur immer neue Nahrung erhält, auch nicht selten Unschuldige, Geisteskranke 2c. gestraft werden.

Sinne des Worts ein Schüler Cusa's genannt werden, wenn anders die philosophische Schule in der Gemeinschaft Derjenigen besteht, die von den im gleichen Sinne verstandenen philosophischen Principien und Grundanschauungen ausgehen und dieselben festhalten, mögen auch die Einzelnen auf dem gemeinsamen Fundamente individuell selbstständig weiter bauen. Bruno aber hat den Worten und Gedanken Cusa's ganz andere, diametral entgegengesetzte Gedanken unterlegt; er hat mit gänzlicher Ignorirung der Creationslehre die Lehre von Gott und dem idealen Verhältnisse der Dinge zu ihm in den vollständigsten Pantheismus umgewandelt; er hat endlich das christliche Princip, für Cusa der Höhe- und Schlußpunkt der Speculation, grundsätzlich und mit unverholener Geringschätzung aus dem Bereiche seines Gedankenkreises ausgeschlossen. Bruno's System ist eine Fälschung und Verstümmelung des cusanischen; seine Lobeserhebungen auf den Lehrer und Meister gelten im Grunde nur dem, was er selbst in ungemessener Selbstüberhebung als das hellstrahlende Licht einer ihm vermeintlich zuerst aufgegangenen Erkenntniß den Gedanken des Meisters unterschoben hatte. Er selbst ist sich seines Gegensatzes zu Cusa, besonders was das christliche Princip betrifft, wohl bewußt. Etwas von oben herab, wie im Gefühle geistiger Ueberlegenheit über den noch an Hergebrachtem und Anerzogenem Hängenden spricht er sich über Cusa also aus: „Cusa hatte in der That viel Kenntniß und Einsicht, und war gewiß eines der seltensten Genie's, welche je in Europa lebten. Doch waren seine Beobachtungen wie die eines Schiffers auf dem Meere, wenn sein Schiff, von den Wellen geschaukelt, bald steigt, bald sinkt, nicht still und ruhig, wie die eines Beobachters auf festem Grunde, welcher nicht nur in gewissen Zwischenräumen, sondern immer ununterbrochen das volle und klare Licht sieht. Die Ursache davon war, weil er selbst noch nicht alle falschen Grundsätze abgelegt hatte, in welchen er nach der gemeinen Lehre erzogen worden war, weßwegen er auch, wahrscheinlich absichtlich, gewiß aber sehr behutsam, seinen Büchern den Titel „von der gelehrten Unwissenheit oder von der unwissenden Gelehrtheit" gegeben hat" [1]). Auch das geistliche Gewand soll Cusa, wie Bruno meint, am Erfassen der lautern und vollen philosophischen

1) Rixner, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und am Anfange des 17. Jahrh. Sulzbach, 1824. V. Heft. S. 167.

Wahrheit gehindert haben. In der zu Wittenberg gehaltenen Abschiedsrede sagt Bruno u. A.: „Guter Gott, wer ist mit jenem Cusaner zu vergleichen, der, je größer er dasteht, für desto Wenigere zugänglich ist? Hätte nicht das priesterliche Gewand seinen Geist zuweilen verdunkelt, so würde ich ihn nicht so fast für dem Pythagoras gleich, als vielmehr weit über diesen erhaben betrachten" [1]). Ist sich aber Bruno selbst seiner Discrepanz von Cusa bewußt, so folgt von selbst,

3. daß sich sein Pantheismus nicht „ganz naturgemäß aus den Prämissen des cusanischen Systems herausgebildet hat", daß nicht in Bruno's Pantheismus „Ideen, deren natürliche Consequenzen gewaltsam zurückgehalten worden, im Laufe der Zeit die Schranken, in welche sie eingeschlossen worden sind, überschritten und ihre ganze Tragweite zur Geltung gebracht haben." Diesen Vorwurf erhebt Stöckl [2]). Am Eingange zum Abschnitte über Giordano Bruno empfängt er Cusa mit der nun zum Drittenmale erhobenen Beschuldigung, daß Gott sich nach ihm von der Welt nur unterscheiden solle, wie die Complication von der Explication, womit eine Wesensverschiedenheit kaum vereinbar sei. Wir halten es für überflüssig, das ausführlich hiegegen oben §. 28 Ausgeführte hier zu wiederholen und beschränken uns auf wenige Bemerkungen. Wir müssen nothwendig zunächst fragen, welche Gewalt hat denn die pantheistischen Bestandtheile der cusanischen Lehre 80 Jahre zurückgehalten und in Schranken eingeschlossen? Doch wohl keine äußere, etwa die Kirche, indem sie verboten hätte, in den Schriften des hochgestellten Prälaten Pantheismus oder sonst Irriges zu suchen? Wir finden hievon keine Spur; Wenck, ein Doctor der Theologie in Heidelberg, hat Cusa des Pantheismus beschuldigt, und dieser mußte selbst sich durch eine Gegenschrift vertheidigen. Niemand hat ihm im Auftrage der Kirche dieses Geschäft abgenommen. Uebrigens war man in jenen Zeiten kirchlicherseits nicht so sehr ängstlich wegen einiger nicht vorsichtig genug gewählten Worte bei sonst anerkannter guter Tendenz. Also können nur innere Gewalten jene pantheistischen Keime zurückgehalten haben; das kommt aber einfach darauf hinaus, daß man sie entweder gar nicht gefunden oder, wenn auch dieses, nicht für so erheblich angesehen hat, daß sie nicht durch die klar vorliegende Creationstheorie in deren Sinne gedeutet und daher als unverfänglich

1) bei Clemens, l. c. S. 135.
2) l. c. §. 25. S. 111. 108.

angesehen worden wären. Denn es liegt doch kein Grund vor, warum nicht bei Verehrern dieses Systemes auch der Schöpfungsbegriff eben so gut sich sollte durch die innere Gewalt der Wahrheit Bahn gebrochen haben, als die vermeintlichen pantheistischen Elemente. Bei Bovillus war dieß, wie wir gesehen haben, in der That der Fall; von dem Schüler dürfte ein Schluß auf die gleiche Anschauung des Lehrers, Jaque le Fèvre, nicht allzu gewagt sein. Aber Bruno selbst findet seinen Pantheismus noch nicht in Cusa's Lehre. Das „volle und klare Licht", zu dem Cusa nach Bruno nicht vorgedrungen ist, bedeutet bekanntlich die Umwandlung der Speculation in bloße Naturphilosophie mit völliger Ausscheidung des transcendenten Gottes und dessen Offenbarung in Christus; das „volle und klare Licht" bedeutet sodann die Erkenntniß der unendlichen Wirkung aus der unendlichen Ursache und die Wesensidentität zwischen beiden: der erfüllten Allgemeinheit und deren Besonderheiten oder Erscheinungsweisen in der Welt. Nichts von allem Dem lehrt Cusa, vielmehr das gerade Gegentheil; wenn Bruno aus einigen Sätzen Cusa's falsche Folgerungen gezogen hat, so bilden diese nicht die innere, consequente Entwicklung des Systems, und Cusa kann hiefür nicht die Verantwortung übernehmen, so wenig, als die Behauptung berechtigt wäre, in der falschen Gnosis und dem Emanations-Pantheismus sei der an Pantheismus anstreifende (?) Gedanke des Apostels Paulus: „in Gott leben wir und bewegen uns und sind wir", und der noch mehr pantheistisch (?) klingende Beisatz: „wie selbst auch einige eurer Dichter gesagt haben: wir sind ja seines Geschlechtes (Apostelgesch. 17, v. 28), obschon der Apostel den Schöpfungsbegriff (l. c. v. 24. 25. Röm. 1, 19. 20) festhält, zur naturnothwendigen Entfaltung gekommen. Es gilt von Bruno gegenüber von Cusa: „von uns ist er ausgegangen, aber er war nicht aus uns" (1. Joh. 2, 19). Bleiben wir also nicht bei dem Gleichlaut der Worte und Ausdrücke, nicht bei der Uebereinstimmung in untergeordneten Parthieen stehen, sondern fassen wir die Grundanschauungen bestimmt in's Auge, so kann davon nicht die Rede sein, daß in der Lehre Bruno's der eigentliche Sinn und Geist der Lehre Cusa's als vollkommener Pantheismus erst recht zu Tage getreten sei.

Wir stehen mit unserer Ansicht nicht isolirt. Dr. Clemens, ein gründlicher Kenner des cusanischen und brunonischen Systems, die er sorgfältig mit einander verglichen hat, faßt das Ergebniß dieser Vergleichung in Folgendem zusammen:

„So wie die Lehre von der absoluten Identität die christliche Dreieinigkeitslehre in sich schließt, in dieser ihre Begründung und ihre Vollendung hat, so ist die Lehre von der Einschränkung, von der Entfaltung der Dinge im All und der Natur des letztern nur durch die Lehre von der freien Schöpfung zu verstehen; aus der ersteren die Einheit der Substanz von Allem, aus der zweiten eine Wesensentwicklung des Unendlichen folgern, heißt nicht bloß diese Lehren mißverstehen und verwirren, das Unendliche verendlichen, die Wirklichkeit des Endlichen, des Werdens der Natur überhaupt läugnen und zum bloßen Schein herabwürdigen, sondern ist die förmliche Aufhebung dieser Lehren, der innerste philosophische Widerspruch, der den aus jenen Lehren abgeleiteten Ergebnissen die Grundlage entzieht und wobei, da der Schein selbst unerklärt und unerklärlich bleibt, das Festhalten an diesen Ergebnissen, so wie die Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft überhaupt nur einem glücklichen Mangel an Folgerichtigkeit zu verdanken ist“ [1]).

„An diese Verwirrung und diesen Mangel und diese Folgerichtigkeit knüpfen sich mehrere besondere Unterschiede der brunonischen und der cusanischen Philosophie an, die zur richtigen Beurtheilung des Verhältnisses nicht ohne Bedeutung sind. Wie nämlich, von Seiten des Denkers angesehen, die Verwirrung dadurch entstanden ist, daß sich bei Bruno in der, wie Cusa bemerkt, sehr schwierigen Betrachtung der Alles in Gleichheit beschließenden Einheit und der Art ihrer Entwicklung in der Vielheit, an die Stelle der geistigen Anschauung die sinnliche und an die Stelle der richtenden Vernunft und des unterscheidenden Verstandes die Einbildungs- und Vorstellungskraft untergeschoben hat, deren Uebergewicht bis in der Form der Darstellung des Nolaners so maßlos hervortritt, so hat sich dieser Einfluß der Phantasie auch in der Ausführung der einzelnen Theile geltend gemacht und phantastische Gebilde erzeugt, welche nachtheilig auf die Weiterbildung gewisser philosophischer Fragen wirkten. Zunächst in Bezug auf die Zahlenlehre. Während Cusa diese seit den Neuplatonikern ganz unberücksichtigt gebliebene Lehre in der Weise in sein Lehrgebäude aufnahm, daß er einerseits die Bedeutung der Zahl und der Mathematik überhaupt für die Philosophie, so wie

1) Dieser Vorwurf trifft nicht bloß die Brunische Philosophie, sondern alle Systeme, welche auf der mißverstandenen und falschen Identitäts- und Ideenlehre ruhen. Anmerkung von Clemens.

ihre Stellung und ihr Verhältniß zu derselben ermittelnd, im eigentlichen Sinne des Worts eine Philosophie der Zahl versuchte, wie sie meines Wissens weder vor noch nach ihm versucht worden, und wobei er sich, bei aller Aehnlichkeit mit den Pythagoräern, seiner vollkommenen Unabhängigkeit von der Zahlenlehre derselben bewußt war [1]), und daß er andererseits durch die Parallelisirung der Zahlen mit den Begriffen und den Nachweis ihrer gemeinschaftlichen Wurzel und Grundlage der philosophischen Wissenschaft eine gewisse mathematische Sicherheit und Vollendung zu erringen strebte [2]), kehrte Bruno, der das Weltall als die Wesensentfaltung des Unendlichen, die Zahlen als die Entwicklung der göttlichen Einheit selbst annahm, zu der Pythagoreischen Lehre und jener abentheuerlichen Zahlendeutung zurück, welche in den Zahlen die Wesenheit der Dinge und göttliche Geheimnisse erkennen zu können glaubt und die nothwendige Begleiterin jeder Emanationslehre ist... Endlich darf nicht unbeachtet gelassen werden, daß, während Cusa im dritten Theile seiner Philosophie der Lehre von dem zugleich Unendlichen und Endlichen, von Christus, der Kirche und dem Staate, nicht bloß die Geschichte in die Philosophie aufgenommen, sondern auch den großartigsten Versuch jener erst in neuester Zeit unter dem Namen von Philosophie der Offenbarung u. s. w. hervortretenden Wissenschaft niedergelegt hat, Bruno, dem Geiste des Emanatismus gemäß, für den (wie im Grunde genommen für jeden Pantheismus, der eigentlich nichts Anderes ist, als die gelehrte Gestalt des Emanatismus, die Umsetzung seiner poetischen Formen in Abstractionen), die Geschichte ein zweck- und bedeutungsloses Spiel ist, weil die Verschiedenheiten der göttlichen Entfaltungen am Ende etwas Gleichgültiges sind, den Sinn für die Geschichte ganz verloren hat, so daß er eben so wenig das Christenthum (gegen das er einen besondern Haß hegte), irgend zu verstehen und zu würdigen, als überhaupt der Geschichte in seiner Philosophie eine Stelle anzuweisen wußte. Es ist daher nichts Zufälliges, daß sich bei Bruno jede Bestimmtheit des Glaubens verwischt, daß die christliche Offenbarung nicht mehr, häufig noch weniger Bedeutung für ihn hat, als irgend eine heidnische Mythologie und Philosophie, daß er, während er den Wundern

---

1) Idiot. de mente c. 6.
2) de conjecturis II, 2.

des Christenthums seinen Glauben versagt oder gar sie in's Lächerliche zieht, allen geheimen Künsten, jeder Art von Magie und dem thörichtesten Aberglauben huldigt, sondern es liegt dieß in dem Wesen seiner ganzen philosophischen Denk- und Anschauungsweise begründet. Nach diesen obgleich kurzen und mangelhaften Andeutungen wem könnte es noch zweifelhaft sein, welche von den beiden Philosophien, die Brunische oder Cusanische als die höhere und vorgerücktere zu betrachten sei? Sollte man nicht meinen, Cusa sei der um Jahrhunderte später Gekommene, der mit reicheren Kenntnissen ausgestattet, und mit hellerem Auge die Lehren seines Vorgängers geprüft, sich ihre Wahrheit angeeignet, ihre Irrthümer berichtigt, ihre Ergebnisse weiter gefördert hat? Wer sieht nicht ein, daß die Abweichungen Bruno's von Cusa in der Fassung und Entwicklung der philosophischen Grundlehren eigentlich nichts Anderes sind, als ein Rückfall vor Allem in das Lehrgebäude der Neuplatoniker und Eleaten, das zu läutern, zu verbessern, zu widerlegen, und durch ein anderes und zwar durch ein so hohes und vollendetes, wie das Cusanische ist, zu ersetzen, es eben des Christenthums und der ganzen Entwicklung der christlichen Denk- und Anschauungsweise durch ein Jahrtausend bedurft hatte [1])?" Erdmann [2]) bemerkt über Bruno im Verhältniß zu Cusa: „Mit Bruno's Lossagung vom Christenthum mußte die Lehre, als deren Anhänger sich Bruno stets bekennt, wenn er nicht nur die Coincidentia oppositorum als sein Princip angibt, sondern auch ihre Hauptlehren sich aneignet, die des Nicolaus von Cusa sehr wesentliche Modificationen erleiden. Bei diesem war die Lehre vom Gottmenschen [also nicht die von der „erfüllten Allgemeinheit"] das Centrum seiner Speculation gewesen, indem ja in dem Gottmenschen das Unendliche mit dem Endlichen Eins [eigentlich: auf das Höchste geeint] ward, und also auch der Monismus oder Totalismus, den die Lehre von dem Unendlichen gezeigt hatte, sich mit dem Pluralismus oder Individualismus in der Lehre vom Endlichen ausglich, und indem wieder, weil die Kirche nur der zum Organismus erweiterte Gottmensch war, sich von selbst der kirchliche Charakter seiner Lehre ergab. Nicht nur den letzteren wird die jetzt antichristliche Lehre bei dem Nolaner verlieren, sondern auch

1) l. c. S. 155—161.
2) l. c. §. 247. n. 4. S. 547 f.

der Monismus und Pluralismus werden jetzt auseinander treten, und so weit dieß geschieht, sich den beiden Extremen, die Nicolaus so glücklich vermieden hatte, dem Pantheismus und Atomismus annähern... Was der Cusaner von Gott gesagt hatte, das wird in den beiden Schriften: *della causa* und *del Infinito* (wenigstens nahezu) von der, von Nicolaus geläugneten, Weltseele prädicirt, und damit das beseelte Universum fast ganz an die Stelle Gottes gesetzt. Dabei ist sich Bruno seiner Annäherung an den Pantheismus der Stoiker so bewußt, daß er ihren Alles durchdringenden Zeus gern zur Bestätigung seiner Lehre citirt... Die Vernunft wird durch die Sinne veranlaßt, zu dem aufzusteigen, das alle Gegensätze in sich verbindet, und an dem die wahrgenommenen Dinge Accidenzien sind. Daß dieses Eine nicht mit dem Gott der Theologen zusammenfällt, das ist sich Bruno wohl bewußt; er trennt daher die Philosophie von der Theologie, beschränkt jene ganz auf die Naturbetrachtung und behauptet, der wahre Philosoph und der gläubige Theologe hätten nichts mit einander zu theilen (della causa p. 275). Nicolaus, der dies nimmer zugestanden hätte, muß sich von ihm den Vorwurf gefallen lassen, sein Priesterkleid habe ihn zu sehr beengt... In seinen letzten Schriften äußert sich Bruno weniger schroff über die Theologie und nähert sich wieder mehr der ursprünglichen [1]) Lehre des Nicolaus von Cusa. Eine Trennung von Gott und Universum will er auch jetzt nicht, Gott soll weder supra noch extra omnia, sondern in omnibus praesentissimus sein, ganz wie die entitas in allen entibus, aber daß sie beide mehr unterschieden werden, als in den italienischen Schriften, und daß er sich im guten Glauben die Unterscheidung des Cusaners zwischen *implicatio* und *explicatio* aneignen kann, scheint zweifellos." Nach Erdmann ist also der Pantheismus Bruno's nicht durch die consequente Entfaltung der in Cusa's Systeme angeblich gelegenen pantheistischen Elemente, sondern durch das Aufgeben des den Pantheismus verhütenden Centrums der cusanischen Speculation als Extrem zu Tage getreten, und die cusanische Unterscheidung zwischen complicatio und explicatio ist so wenig pantheistisch (die Brunische ist es allerdings), daß Erdmann in der

1) im Gegensatze zu der spätern Entstellung dieser Lehre durch Bruno.

späteren Annäherung Bruno's an jene ein Zurückweichen vom Pantheismus erblickt.

Nach Ritter „trägt allerdings Bruno's Lehre mit der Lehre des Cusaners so auffallende Aehnlichkeiten an sich, daß in dieser die nächste Quelle jener nicht zu verkennen ist“ [1]). Und wer wollte läugnen, daß dieser Aehnlichkeiten (der Ausdruck ist passender als der der Uebereinstimmung) nicht wenige sind? Wir erwähnen fast die ganze Erkenntnißtheorie, mit Ausnahme des Schattens, den Bruno's Lehre von der Wesensgleichheit zwischen Mensch und Thier hereinwirft, die Lehre von Gott als der Coincidenz der Gegensätze, der absoluten Identität, der Einheit von Sein und Werden, die Lehre vom Universum und den in ihm waltenden gegensätzlichen Leben, der Verbindung aller Weltwesen zu einer lebendigen Einheit, von der Bewegung als allgemeinem Weltgesetze, von der Unmöglichkeit einer thatsächlichen Theilbarkeit in's Unendliche, von der Anwendbarkeit der Zahlen und der mathematischen (geometrischen) Figuren und Beweise zur Veranschaulichung philosophischer Wahrheiten. Wenn es sich aber um den Nachweis dessen handelt, wovon hier zunächst die Rede ist, daß in Bruno die pantheistischen Elemente in der Lehre Cusa's zur vollen Entfaltung gekommen seien, so haftet an der Darstellung Ritter's so manches Schwankende, Unbestimmte [2]), es liegt ihr so manches thatsächlich Unrichtige zu Grunde, daß man sie eben so gut zur Verneinung als zur Bejahung der uns beschäftigenden Frage verwenden kann. Wir könnten uns die Lösung unserer Frage sehr vereinfachen, wenn wir auf das Urtheil Ritter's S. 628 hinweisen würden: „Von der Anklage des Atheismus und des Pantheismus, welche man gegen Bruno erhoben hat, müssen wir ihn freisprechen. Nur der Schein des letzteren haftet an seiner Lehre“; „er geräth nur in die Gefahr (!) der pantheistischen Schwankungen (S. 652); ergo gilt dasselbe auch von seinem Meister; ja, „Bruno ist in der Cardinal-

---

1) l. c. IX. Bd., S. 603.

2) Hier zunächst nur Ein Beispiel. „So viel Gewicht wie sein Meister legt Bruno wohl nicht auf die Lehren der Religion, doch ist er ihnen keineswegs abgeneigt, wenn sie nur in Schranken sich halten.“ Vergleicht man Cusa's Christologie (de d. ignor. III) mit Bruno s Verwerfung alles positiv Christlichen, so liegt in obigem Urtheile nicht viel mehr Bestimmtheit, als wenn man von einem atheistischen Systeme sagen wollte: das religiöse Moment dürfte in demselben doch wohl etwas zu wenig zur Geltung kommen.

frage von der unendlichen Welt aus der unendlichen Ursache durch die Schwierigkeiten, welche die Lösung in seinem Sinne darbietet, genöthigt, in ganz ähnlicher Weise wie Nicolaus Cusanus die Welt von Gott zu unterscheiden" [1]). Ritter unterläßt es nicht, Cusa's Lehre von der Erschaffung der Welt als Werk des freien göttlichen Willens und der göttlichen Güte darzustellen [2]), daneben unterschiebt er aber Cusa Behauptungen, auf welche, wenn sie begründet wären, Bruno's Lehre von der ewigen Materie mit Recht zurückgeführt werden könnte. Nach Ritter unterscheidet Cusa, um der Schwierigkeit, welche die Schöpfungslehre dem Satze entgegen gesetzt hatte, daß Gott Alles aus sich schaffe, zu begegnen, zwischen der höhern und sinnlichen Materie; jene sei keine veränderliche Natur, sondern ewig und mit der Wirklichkeit eins. Er beruft sich hiebei auf die Stelle de Possest, S. 255: quia mundus potuit creari, semper ergo fuit essendi possibilitas. *Sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur.* Fuit igitur semper materia, et quia nunquam creata, igitur *aeterna,* quare *principium aeternum.* — — Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum actu convertitur." Hiebei ist nur Eines übersehen. Nachdem dort im Vorausgehenden gezeigt ist, daß das absolute Können-Sein und die absolute Actualität keinen Unterschied der Zeit zulassen, sondern gleich ewig, der Eine ewige Gott sind, während erst mit der Unterscheidung, dem Auseinandergehen von Möglichkeit und Wirklichkeit die Zeit, das Endliche beginnt, versucht unter den sich Unterredenden Bernhard gleichwohl den Beweis einer ewigen Materie und zwar mit den eben angeführten Worten. Der Cardinal läßt aber alsbald den andern der Sprechenden, Johann, entgegnen: *„Non videtur procedere tuum argumentum,* nam increata possibilitas est ipsum Possest. Unde quod mundus ab aeterno potuit creari, est, quia Possest est aeternitas. Non est ergo verum, *aliud requiri* ad hoc, quod possibilitas essendi mundum sit aeterna, nisi quia Possest est Possest, quae unica ratio est omnium modorum essendi. Der Cardinal fällt ein: *Abbas* (Johannes) *bene dicit. Quod si absolutum posse indigeret alio, scilicet materia,* sine qua nihil possest, non esset ipsum Possest. Quod enim hominis posse

1) l. c. S. 619—628.
2) l. c. S. 165—172.

facere requirat materiam, quae possit fieri, est, quia non est ipsum Possest, in quo facere et fieri sunt ipsum posse.“ Und aus dieser Mißhandlung der klaren Lehre Cusa's wird sofort eine Quelle, aus welcher Bruno seine Lehre von der göttlichen Materie geschöpft hat! [1]) — „Es ist begreiflich, sagt Ritter, daß bei den Auseinandersetzungen, welche die übernatürliche Vereinigung des Menschen und Gottes (in Christus) erklären sollen, die stärksten Spuren einer pantheistischen Neigung in der Lehre des Cusaners vorkommen“ [2]). Und doch ist diese Vereinigung durch höchst mögliche Anziehung der menschlichen Natur an die göttliche nach Ritters eigener Andeutung [3]) für Cusa der einzige Weg, um einer (pantheistischen) Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen auszuweichen.

Ganz unerklärlich ist uns die Behauptung Ritters: „Der Lehre seines Vorgängers, daß der unbeschränkte Gott auch nur Unbeschränktes hervorbringen könne, gab Bruno dadurch größern Nachdruck, daß er auch die Unendlichkeit der Welt lehrte“ [4]). Uns ist nicht Eine Stelle bekannt, welche die erwähnte Lehre Cusa's ausspricht, wie auch Ritter keine anführt. Cusa kennt nur den Gegensatz des Absoluten und Eingeschränkten und bezeichnet Letzteres als das Wesentliche, als das Charakteristische alles dessen, was nicht Gott ist. „Solus Deus absolutus, omnia alia contracta“ [5]), das gerade Gegentheil der unendlichen Wirkung aus der unendlichen Ursache!

Schließlich sei zu der Bemerkung Ritter's [6]), Clemens habe in seiner mehrmals erwähnten Schrift weitläufig erörtert, daß die Lehre Cusa's für die des Bruno die nächste Quelle gewesen, zur Vermeidung eines Mißverständnisses bemerkt, daß allerdings Clemens die-

1) Ritter, l. c. S. 618. Auch Zimmermann in der Abhandlung: Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens (Sitzungsberichte der kaiserl. Academie der Wissenschaften. Wien 1852) hat sich durch das Citat Ritters zu der Meinung bestimmen lassen, Cusa lehre, die Welt sei der Materie nach ewig. l. c. S. 312.

2) l. c. S. 215. 216. Die hier zum Beweise citirte Stelle, de vis. Dei c. 12, bezieht sich nicht entfernt auf die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur.

3) l. c. S. 217.

4) l. c. S. 651.

5) de d. ignor. II, 9.

6) l. c. S. 603.

jenigen Lehren aufzählt [1]), welche beiden Philosophen gemeinsam sind, daß er aber daran den in's Einzelne gehenden Nachweis anreiht, welchen gänzlich veränderten, in Pantheismus umgedeuteten Sinn Bruno manchen Lehren Cusa's unterschoben habe [2]), aus welchem Nachweise sich ihm das Resume ergibt, das wir oben (S. 467—469) wiedergegeben haben.

Die Streitfragen der Confessionen hatten im sechszehnten Jahrhunderte in den Kabineten der Höfe, in den Hörsälen der Wissenschaft, in Kirchen und Rathhäusern, ja selbst auf dem lauten Markte die Geister in dem Grade in Anspruch genommen, daß der Rückschlag auf den christlichen Glauben selbst als auf etwas Abgenütztes und Verbrauchtes nicht ausbleiben konnte. Nicht länger mehr ist das christliche Princip das leitende im öffentlichen Leben der Völker. An den Höfen wird es verdrängt durch die Interessen ehr- und eroberungssüchtiger Dynastien und durch die Ansprüche des absoluten Staats; den Verkehr der Völker unter einander beherrschen die Interessen des Handels. In der Philosophie drängt sich die Naturwissenschaft bei ihrer immer reichern Ausbildung in den Vordergrund, mit gänzlicher Ignorirung des noch im fünfzehnten Jahrhunderte so eifrig gepflegten christlichen Princips. Bruno ist der Erste, der dieses Princip mit klarem Bewußtsein ganz aus der Philosophie als etwas ihr Fremdartiges ausscheidet. Daher ist auch die Theologie, soferne sie als Scholastik zugleich die Philosophie in sich begriff, nicht mehr die erste und oberste im Chore der Wissenschaften; sie wird zu einer Fachwissenschaft, und der Philosophie blieb es vorbehalten, alle Kreise der Natur und das ganze Wesen des menschlichen Geistes und Erkennens vom Idealismus bis zum Materialismus, vom Empirismus bis zur äußersten Skeptik in allen möglichen Versuchen zu durchforschen und zu bearbeiten, bis nach Erschöpfung aller möglichen Wege und Irrwege erst mit dem Anfange unsers Jahrhunderts der Boden genugsam durchfurcht war, um das christliche Moment als fruchtbares Samenkorn auch in den Acker der Philosophie wieder aufzunehmen. Diese lange Zeit hindurch

---

1) Clemens, l. c. S. 142. 143.

2) l. c. S. 144—155, bes. S. 135, wo Clemens sagt, der Vorwurf, den Bruno gegen Paracelsus erhebt, dieser habe aus Raimundus Lullus geschöpft und ihn beraubt, ohne die Quelle anzugeben, finde beinahe Wort für Wort seine Anwendung auf Bruno gegenüber von Nicolaus von Cusa.

war Nicolaus von Cusa der Vergessenheit anheimgefallen, indeß derjenige die Lorbeern des Ruhmes pflückte, der den größten Theil seiner Ideen jenem zu verdanken hatte [1]), obschon nicht nur Reuchlin im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts Cusa als einen „Hohepriester der Philosophie“ den Deutschen in die Erinnerung gerufen [2]), sondern auch Leo X. dessen Philosophie gegen Angriffe von Scholastikern aus der alten Schule in Schutz genommen hat [3]). Im sechsten Decennium des sechszehnten Jahrhunderts trat bekanntlich nicht bloß eine starke katholische Reaction ein, sondern auch auf protestantischem Gebiete eine Ernüchterung und ein gewisser Widerwille gegen die Theologie der Wirths- und Rathshäuser (theologia caubonaria) und die biblische Exegese der Gasse; man fühlte das Bedürfniß nach ernsteren theologischen Studien. Diesem Bedürfnisse hat der Basler Herausgeber der Werke Cusa's Ausdruck verliehen, wenn er im Eingange seines Vorwortes sagt:

---

1) Carriere, der in seiner Schrift: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Stuttgart und Tübingen 1847 auch Giordano Bruno einen größern Abschnitt widmet, unterläßt es nicht, in der Einleitung zu dem Ganzen auch das System des Nicolaus von Cusa, S. 16—25 darzustellen.

2) Reuchlin bewegt sich in der Schrift: *de arte caballistica* (ed. Hagenau 1517) I. Buch fol. XXI in einem Kreise cusanischer Gedanken, indem er dieses Lob ausspricht: Nach der Bezeichnung Gottes als des absolut einfachsten, über allen Gegensätzen stehenden Wesens fährt er also fort: »Istud autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt, ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit, *ut quidam germanorum philosophissimus archiflamen dialis annos paulo ante quinquaginta et duos* (diese Zeitbestimmung weist ziemlich genau auf das Todesjahr des nicht speciell genannten Cusa's, 1464, zurück) posteritati acceptum reliquit. Temporalium igitur curarum gravamine semoto et anilium disputationum sophismatibus contemtis foelix Cabalista per Cabalam i. e. recepti et crediti semitam tenebras erumpit et prosilit in splendorem, quo attingit lumen, et sic a lumine migrat in lucem et per lucem, quantum humana potest capere natura, illud verum luminare comprehendit, sub modo entis, non autem non entis, nisi fiat hoc per omnium abstractionem, quaecunque non sunt principium absolute primum.«

3) Wir geben diese Notiz auf Grund einer Angabe in Düx, Biographie des Cardinals, II. Bd. S. 433, Anmerkung, deren Quelle wir jedoch nicht ermitteln konnten.

„Schon wiederholt, besonders aber in diesem Jahre haben nicht nur Einige von Euch, sondern viele andere gelehrte und fromme Männer aus Deutschland, Frankreich, Italien, Spanien, England und Polen auf das Angelegentlichste die Herausgabe der Werke des Nicolaus von Cusa gewünscht; sie würden viel zur Herstellung des Friedens und der Eintracht in der Kirche und zur Förderung des philosophischen Studiums beitragen, wenn durch sie die unfruchtbaren Streitfragen aufgegeben und christusähnliches Leben und Wissenschaft erstrebt würde. Seine weisen Rathschläge zur Reform des Reichs sollten der Kaiser, die Fürsten und alle Obrigkeiten in's Leben einführen, Päpste und Bischöfe sollten mit allem Ernste hiezu auffordern. Hätte man Cusa's Rathschlägen gefolgt, es wäre zu diesem kläglichen Zerfall, zu dieser tiefgehenden Zerwürfniß nicht gekommen."

Uebrigens, wenn auch der Name Cusa's nicht mehr genannt wurde, manche seiner philosophischen Anschauungen, von den speciell christlichen abgesehen, finden wir doch in dieser langen Zwischenzeit auf dem Gebiete der Philosophie lebendig und wirksam, sei es, daß man ihren Urheber kannte, oder daß Andere durch ihre eigensten Gedanken in eine geistige Verwandtschaft zu unserm Philosophen traten. Es gehört in den Kreis unserer Aufgabe, auf diese Verwandtschaft hinzuweisen.

§ 34. Cusa und Leibnitz.

Kaum dürfte aber eine Vergleichung ehrenvoller für Cusa sein, als die mit dem bedeutendsten Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts, dem großen Leibnitz. Und nicht etwa nur um entfernte Beziehungen handelt es sich, die mühsam aufzusuchen wären; die geistige Verwandtschaft liegt vielmehr sehr nahe und springt von selbst in die Augen.

Von Cusa an suchen wir vergebens nach einem Gelehrten von gleicher Universalität des Geistes, bis wir Leibnitz begegnen. Und zwar ist die Universalität, in der Beide übereinstimmen, eine Dreifache: des umfassenden Wissens, der die drei großen Sphären des Lebens: Reich, Kirche und Wissenschaft (Philosophie) erfüllenden Thätigkeit und des Durchdrungenseins dieser Thätigkeit durch die Einheit des Princips; nur daß in den genannten drei Beziehungen bei Leibnitz Alles in dem Grade an Umfang und Vielseitigkeit zunimmt, in welchem die Verhältnisse im Reich, in Kirche und Wissenschaft im Fortschritt der

Zeit sich zu größerer Reichhaltigkeit, Verschlungenheit der Interessen und concreteren Formen ausgestaltet hatten.

Was den Umfang der Kenntnisse betrifft, so haben wir gesehen, daß Cusa so ziemlich das ganze Wissen seiner Zeit in sich faßte, wie Leibnitz das viel reichere Wissen seiner Zeit in einer so bewundernswerthen Weise in sich aufgenommen hatte, daß er fast in jedem, wenn auch seinem Hauptfache scheinbar entlegensten Gebiete nicht nur heimisch war, sondern sogar als selbstständiger Forscher auftrat. Diese große Masse von Kenntnissen ruht aber bei beiden Gelehrten nicht als bloßes Material und Aggregat in ihrem Geiste, sondern sie benützen es, um durch Combinationen, besonders durch Beiziehung der Mathematik, neue Bahnen zu brechen und tiefer in die Schachten der Weisheit einzudringen. Wissenschaftliche Thätigkeit ist ohne Kampf, dieser ohne Gegensätze nicht denkbar. Untergeordneten Geistern begegnet es hier in der Regel, daß sie an einem der Gegensätze, der Standpunkte, der Methoden festhalten, weil ihnen der höhere, universelle Blick fehlt, der sich über die Gegensätze erhebt und sie in ihrer höhern Einheit schaut, und eben deßhalb befähigt ist, die relative Berechtigung eines jeden derselben anzuerkennen. Nicht so bei den Männern von universellem Genie. Der überlegene Geist überschaut weite Gebiete des Wissens, anerkennt das relative Wahre, das er vorfindet, indem er es mit dem Maßstabe der höhern Wahrheit, die in ihm lebt, mißt und vergleicht. Daher waren Cusa und Leibnitz stets zur Vermittlung, Versöhnung entgegengesetzter Ansichten geneigt. Wie Cusa die lebendige Harmonie und Synthese der frühern Standpunkte der Scholastik bildete, so geht auch Leibnitz nicht auf eine Vernichtung des Alterthums und der Scholastik aus, sondern auf den Nachweis der Berechtigung beider und ihrer „Rehabilitation" auf neuer Grundlage. Diese Methode der Vermittlung sich entgegenstehender Richtungen kam beiden Gelehrten ausnehmend in ihren Bemühungen zu Stande, die schroffen Gegensätze ihrer Zeit im Reich, in Kirche und Wissenschaft, in Harmonie aufzulösen.

Wir erinnern uns des lebhaften Antheils Cusa's an der orientalischen Frage seiner Zeit. Leibnitz beginnt seine publicistische Thätigkeit mit dem Plane einer französischen Expedition nach Aegypten, zu dem er Ludwig XIV. aufmunterte, um dem für den Frieden Europa's Besorgniß erregenden Sich-Hervordrängen Frankreichs ein Beet vorzuzeichnen, in dem es sich statt zum Nachtheile, vielmehr zum Heile der

ganzen Christenheit seine Lorbeeren erwerben könnte. Eine Harmonie zwischen Islam und Christenthum hielt er für unmöglich, und zwar mit vollem Rechte nach den seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts gemachten Erfahrungen. Cusa hatte in der ersten Zeit nach der Eroberung Constantinopels noch an eine Bekehrung der Anhänger des Islam geglaubt, wenn ihnen die besten Bestandtheile des Koran als christliche Elemente aufgezeigt würden. In dieser Hoffnung hatte er die Cribratio Alchoran geschrieben. Ja, er hatte sich sogar zu der kühnen Idee einer Vereinigung aller Religionen in der Einen christlichen erhoben.

Bekannt sind die Vorschläge Cusa's zur Reform des deutschen Reichs, zur Stärkung der kaiserlichen Centralgewalt und Zurückdrängung der reichsgefährlichen Sonderbestrebungen der Fürsten des Reichs. Er wollte einen schönen, lebenskräftigen Einklang der Gewalten. Mit prophetischem Geiste verkündete er andernfalls den Zerfall und das Eindringen anderer Staaten zur Zerstücklung des Reichs. Seine Ahnungen gingen nur zu sehr in Erfüllung. Mit dem Beginne der Reformation verbarg sich die Auflehnung der Fürsten gegen den Kaiser unter angeblich religiösen Motiven, was der Opposition im Reiche einen acuten Charakter verlieh, der wirkliche Einmischung des Auslandes, den Verlust mehrerer Gebiete in Lothringen und des ganzen Elsaßes herbeiführte und nach der ungeheuren Schwächung durch den dreißigjährigen Krieg das „exorbitante" Uebergewicht Frankreichs herbeiführte. Jetzt galt es, für einen Einklang in größerer Dimension zu wirken. Leibnitzen's Ideal ist die Harmonie, das Gleichgewicht der Völker Europa's; jede Nation sollte die ihr eigenthümliche Aufgabe ungestört und im Vereine mit den andern lösen. Leibnitz tritt daher als der entschiedenste Gegner Frankreichs auf und hält mit patriotischem Sinne zum Kaiser. Mehrere Manifeste gegen die wiederholten Kriegserklärungen Frankreichs sind aus seiner Feder geflossen. Und wie Cusa den Zerfall des deutschen Reichs voraussagte, so sieht Leibnitz Europa von einer allgemeinen Revolution bedroht, wenn nicht eine Umwandlung der politischen Denkweise, eine Erhebung zu dem Gemeinnützigen erfolge, wodurch das Umsichgreifen der schlechten Sonderbestrebungen noch bei Zeiten gehindert werde. „Ich finde, sagt Leibnitz, in einer seiner bedeutendsten Schriften, daß Meinungen, die an eine gewisse Zügellosigkeit grenzen, Alles vorbereiten für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht ist, und vollends zerstören, was in der Welt noch übrig geblieben von

jenem großherzigen Gefühle der alten Griechen und Römer, welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt dem Besitze und selbst dem Leben vorzogen. Jene public spirits, wie sie die Engländer nennen, nehmen außerordentlich ab und werden immer mehr aufhören, wenn sie nicht länger durch die wahre Moral und Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt werden. Man spottet über die Liebe zum Vaterlande und macht diejenigen lächerlich, die für das Allgemeine Sorge tragen... Wenn diese epidemische Geisteskrankheit immer zunimmt, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muß, bessern; denn was auch immer kommen mag, so wird jederzeit Alles im Ganzen sich zum Besten wenden". [1])

Zu Cusa's Zeit war die Kirche in Europa noch eine geschlossene katholische Einheit; als Gegensätze innerhalb derselben bekämpften sich Papst und allgemeines Concil, die Böhmen lehnten sich gegen einen Ritus der Kirche auf. Der weiteste Gegensatz zwischen der Kirche des Abendlandes und Morgenlandes gieng einer glücklichen Lösung entgegen. An allen diesen Bewegungen betheiligte sich Cusa in lebhafter Weise. Leibnitz fand die Kirche in Katholicismus und Protestantismus, letztern wieder in zwei größere Bekenntnisse gespalten. Weit entfernt, gleich J. Bruno den Glauben ganz aus dem Gebiete der Philosophie auszuscheiden, wissen wir, wie sehr die Spaltung der Christenheit in verschiedene Bekenntnisse sein Denken in Anspruch nahm und mit welch beharrlichem Eifer er sich der Ausgleichung der confessionellen Gegensätze widmete, begünstigt von der vorwiegenden Toleranz und dem lebhaften Streben nach Verständigung, zu welcher seine Zeit nach der in der protestantischen Kirche bis zum Ueberreiz gesteigerten Spannung der verschiedenen Sekten und nach den schweren Leiden des dreißigjährigen Kriegs hinneigte. Die leitende Idee für Leibnitz wurzelte auch hier in den Principien seiner Philosophie, die in gebührender Würdigung des Werthes der Religion den Begriff einer Universalreligion statuirt, die, im Wesen der menschlichen Natur gegründet, für alle einzelnen positiven Religionen in dem Glauben an den außer- und überweltlichen Gott und die Unsterblichkeit der Seele die gemeinsame Grundlage bilde und auch durch die christliche Religion nicht negirt werde, da Christus

---

1) Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Heidelberg 1867, 2. Bd., S. 14.

vielmehr als der wahre Erneuerer dieser Urreligion anzusehen sei. Leibnitz begegnet hier dem gleichen Gedanken, den Cusa in der Schrift: de pace fidei, freilich mit zu geringer Berücksichtigung des Positiven in den einzelnen Religionen ausgeführt hat. Leibnitz hat übrigens auch ein Verständniß für das supernaturale Element, indem er zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen unterscheidet und gegen den größten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle, die Uebereinstimmung zwischen Glaube und Vernunft, Religion und Philosophie vertheidigt und sein ganzes philosophisches System mit der Idee des glücklichen Gottesstaates abschließt, dessen Architekt und König Gott ist. Die beiden Reiche der Natur und der Gnade, deren Mittelglied der Mensch ist, bilden eine Stufenleiter von Vollkommenheit und bewegen sich in vollkommener, von Gott von Ewigkeit vorherbestimmter Harmonie. Es ist allerdings nicht eine specifisch christliche Auffassung des Verhältnisses der Welt zu Gott; aber wie nahe steht die erhabene, uns mit Verehrung gegen ihren Urheber erfüllende Conception Leibnitzen's, der Idee Cusa's von Christus, in welchem als dem Gottmenschen Gott von Ewigkeit das eingeschränkte All und insbesondere die Menschheit zu einem vollkommenen Reiche der Natur und Gnade in die innigste glückseligste Vereinigung mit sich gesetzt hat!

Treten wir in das eigentliche Gebiet der Leibnitz'schen Philosophie, so begegnen wir wie einer Vorhalle und Eingangspforte der Monadenlehre; ihre Anfänge liegen in der Philosophie Cusa's und J. Bruno's, aus welchem letztern sie Leibnitz in sein System herübernahm und weiter ausbildete.

Ausgehend von der unzähligen Vielheit und graduellen Verschiedenheit der endlichen Dinge, von denen eben deßhalb nicht Zwei einander vollkommen gleich sind, lehrte Cusa, daß sowohl die Theilbarkeit der Größen, als die Vervielfältigung derselben in's Unendliche eine nur in Gedanken mögliche sei; in der Wirklichkeit müsse es sowohl ein der That nach seiner Kleinheit wegen Untheilbares als in der Menge eine bestimmte Zahl geben, mag diese uns auch unbekannt sein (de mente c. 9). Das Kleinste ist überall der Grund und Anfang: die Einheit der Grund der Zahl, das kleinste Gewicht der Grund des Wägens, das kleinste Maß der Grund des Messens, der Punkt der Grund der Linie 2c. Hievon ausgehend lehrte Bruno, die Wurzel und der Grund aller Irrthümer sowohl in der Naturlehre, als in der Mathematik sei die Annahme der Theilbarkeit in's Unendliche; die

Wahrheit sei, daß gerade das Kleinste die Substanz aller Dinge ist (de triplici minimo et mensura). Nennt man das Kleinste des vielen Wirklichen monas, so sind die Monaden die Keime alles Wirklichen, und die monas monadum der Urheber der Monaden, ist Gott, der nach Cusa, weil Alles aus ihm, das minimum, weil Alles in ihm, das maximum ist. Ist nach Leibnitz jede Monade eine selbstthätige, untheilbare Einzelnkraft, die den Grund ihrer Veränderungen in sich selbst trägt, jedoch äußeren Schranken oder Hemmung unterworfen ist, so war er schon durch diese Auffassung dahin geführt, Gott, die Urmonas, mit Cusa als pure, absolute Actualität aufzufassen.

Indem wir nun unsere Vergleichung, in's Einzelne der Leibnitz'schen Monadenlehre eingehend, weiterführen, halten wir uns für verpflichtet, einen Gelehrten, Prof. Zimmermann, sprechen zu lassen, der schon in einer frühern Schrift seine gründliche Kenntniß des Leibnitz'schen Systems documentirt [1]) und im achten Bande der Sitzungs-Berichte der kaiserlichen Academie der Wissenschaften (Wien 1852) S. 306—328 in der Abhandlung: Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzen's eine so gelungene Vergleichung zwischen beiden Denkern angestellt hat, daß ich meinerseits nichts hinzuzufügen oder zu ändern wüßte, sondern das hieher Gehörige (mit Uebergehung der Einleitung) auch demjenigen Leserkreise, dem die Berichte der kaiserlichen Academie vielleicht nicht zugänglich sind, mittheilen zu sollen glaube.

Anknüpfend an Cusa's Darstellung des Weltorganismus [2]) fährt der Verfasser also fort: „Wenn das All in Allem und in Jeglichem auf verschiedene Weise ist, so folgt, daß es so viele Abbilder des Alls, deren jedes vom andern verschieden ist, geben muß, als es Einzeldinge (individua) gibt, in deren Jeglichem sich das All nach seiner Weise offenbart. Es folgt ebenso daraus, daß nicht zwei Individuen einander vollkommen gleich sein können, weil in Jedem sich das All, dessen eingeschränkte Darstellung, auf eine von jedem Andern sich unterscheidende Weise darstellen muß. Denn, da das All nur in eingeschränkter endlicher Weise ist, so muß Jegliches in selbem zwischen den beiden Endpunkten der Einschränkung, dem Größten und dem Kleinsten, liegen, welche in der Gottheit in Eins zusammenfallen. Ueber jeden

1) Zimmermann, Leibnitz's Monadologie, deutsch ꝛc. ꝛc., Wien 1847.

2) vgl. oben § 28, II., nr. 5. S. 333 f.

Grad der Einschränkung hinaus kann es in Gedanken einen größeren oder kleineren geben, aber nicht in Wirklichkeit. Hier muß es sowohl ein der That nach seiner Kleinheit wegen Untheilbares, Atome geben, als in der Menge eine bestimmte Zahl, das All. Für jede Gattung, jede Art, jedes Einzelding kann es höhere und niedere in Gedanken, in Wirklichkeit aber muß es unterste Gattungen, unterste Arten und Individuen geben, unterhalb welchen Andere wohl denkbar, aber nicht wirklich sind. Nichts ist im Weltall, das sich nicht einer besonderen Eigenthümlichkeit, die sonst an keinem Andern wiederzufinden ist, erfreute, und in keinem Einzelding stimmen die es dazu machenden Gründe (principia individuantia) in gleich harmonischen Verhältnissen, wie in irgend einem andern zusammen, damit Jegliches durch sich selbst Eines sei und vollkommen in seiner Weise (de doct. ign. l. III., c. 1).

Aus dem Lehrsatz, daß das All in Jeglichem auf seine Weise sei, folgt endlich noch, daß auch Jegliches das All nur auf seine Weise verstehen und einsehen kann, daß es nichts zu erkennen vermag, was nicht schon in seinem eigenen Wesen vorgebildet liegt, und daß folglich das Einzelne nichts erkennt, was es nicht in eingeschränkter Weise selbst ist. Denn das All, das sich in Gattungen und Arten entfaltet, existirt nicht anders als in den Einzeldingen, und die Arten sind nicht anders als in den Einzeldingen wirklich und es kommt weder ihnen noch den Gattungen ein Sein außerhalb der Dinge zu. Sie sind in den Dingen, wie das All in den Individuen. Jedes Individuum hat die Art und die Gattung auf eingeschränkte Weise in sich und die Allgemeinheiten, welche der Verstand als Gedankendinge durch Abstraction von der Aehnlichkeit der Dinge bildet, bestehen in ihm selbst schon auf eingeschränkte Weise, bevor er sie durch äußere Zeichen kundgethan hat. Was er auf diese Weise entfaltet, ist in ihm, ist seine eigene eingeschränkte Natur als Individuum und er kann nichts entfalten, was nicht vorher in ihm präformirt gewesen wäre.

Cusanus zieht aus den angeführten Thesen die Folgerung, sowohl daß das gesammte Weltsystem ein auf das Vollkommenste gegliedertes, nach dem Principe der höchsten Harmonie und Zweckmäßigkeit geordnetes Ganzes sei, in welchem Jegliches auf Jegliches und Jegliches zum höchsten Endzweck zusammenwirkt und kein Glied außerhalb seines Zusammenhanges mit dem Ganzen begriffen werden kann, als auch, daß unsere eigene Erkenntniß der Wahrheit nur eine beschränkte und

unvollkommene, weil lediglich particularistische sein kann. „So hat Gott der Gebenedeite“, sagt er, „Alles erschaffen, daß, während Jegliches sein Dasein wie eine Art göttlichen Geschenkes zu erhalten sucht, es dieß in Gemeinschaft mit allen Andern thut; daß, wie der Fuß nicht sich allein, sondern dem Auge, den Händen, dem Leibe und dem ganzen Menschen dadurch schon dient, daß er zum Wandeln bestimmt ist, so dasselbe gilt von dem Auge, von den übrigen Gliedern und gleichmäßig von den Gliedern der Welt.“ (De docta ign. l. II., c. XII., Fol. XXII. a.) Das ganze All ist ein Organismus, in welchem jeder Theil gerade die Stelle einnimmt, welche er im Interesse des Ganzen einnehmen muß. Die Erkenntniß aber der Wahrheit kann unsererseits lediglich eine unvollkommene sein, weil sie nur von einem außerhalb des Centrums gelegenen partikularen Standpunkte ausgeht, weil zwar die Wahrheit in Allem ist, in jedem aber auf eine andere Weise: im Leib als Leib, im Menschen als Mensch, in der Seele als Seele, in der Vernunft als Vernunft.“ (De conject. l. I., c. VI., Fol. XLIII. a.) Einiges zwar vermögen wir wohl von der Wahrheit zu erkennen, aber nicht Alles und dieses Einige nur getrübt durch den individuellen Standpunkt, den wir der objectiven Wahrheit des Alls gegenüber einnehmen. Um dieses letzteren willen haben mehrere (z. B. Bruker und Tiedemann) dem Cusaner Skepticismus vorgeworfen.

Bei dem bisher Angeführten drängt sich jedem Kenner der Leibnitz'schen Weltanschauung die Betrachtung auf, daß die Hauptgrundzüge derselben bereits bei Cusa vorgebildet liegen. Wir begegnen den Monaden, wenn nicht dem Namen, doch dem Wesen nach; dem Grundsatze durchgängiger Harmonie, vernünftiger Zweckmäßigkeit und stetiger Wiederholung des Ganzen im kleinsten Theile; dem Grundsatze der Einerleiheit des Nichtzuunterscheidenden, dem strengen Idealismus der einzelnen Monas, vermöge dessen diese nichts zu erkennen vermag, was sie nicht bereits dem Keime nach in sich trägt, mit einem Worte, wir begegnen den Hauptsätzen der Monadologie in einer Fassung, welcher zur noch höheren Aehnlichkeit mit der Leibnitz'schen Lehre nur ein Grad der Klarheit und Präcision zu mangeln scheint, welcher diese auszeichnet.

Auch Leibnitz geht von dem Grundsatze aus, daß die Reihe der Wirkungen nur aus einer Grundursache, welche nicht mehr Wirkung einer andern ist, begriffen werden könne. „Der letzte Grund der

Dinge", sagt er (Monadol. § 38 nach der Uebers. des Ref.), „muß sich in einer nothwendigen Substanz vorfinden, in welcher sämmtliche Veränderungen als in ihrem Urquell formaliter ihren Grund haben, und diese ist es, welche wir Gott nennen. In dieser Substanz ist der zureichende Grund des Ganzen, und da dieses in allen seinen Theilen auf das Engste verbunden ist, so gibt es nur einen solchen Grund, der einzig, nothwendig, allumfassend, und da er nichts außer sich hat, das von ihm unabhängig wäre und selbst nur die Folge der Möglichkeit seines eigenen Wesens ist, auch keiner Grenzen fähig ist, daher, wenn er überhaupt Realität besitzt, auch alle nur irgend mögliche Realität besitzen muß. Daher ist Gott allein absolut vollkommen (d'une perfection absolument infinie) schrankenlos; die Geschöpfe dagegen nur relativ vollkommen, insofern sie an der Vollkommenheit Gottes Theil haben und beschränkt, insofern sie ihre eigene Natur an sich haben. Darin besteht ihr Unterschied von der Gottheit" (Monadol. § 42). Gott ist ferner „die Quelle nicht allein des Seins (existence), sondern auch des Wesens (essence)", d. i. der Wirklichkeit sowohl als der Möglichkeit, so daß es ohne ihn „nichts Reelles in der Möglichkeit, nicht nur Existirendes, sondern auch nichts Mögliches gibt". (Ebend.)

Diese Ansicht entspricht genau der Grundlehre Cusa's. Er, wie Leibnitz (Monadol. § 47) nennt die Gottheit die „ursprüngliche Einheit", die einfache ursprüngliche Substanz, deren Production nach Cusa alle einzelnen Dinge (das All), nach Leibnitz alle „abgeleitete oder geschaffene Monaden (kleinste Wirkliche, Atome bei Cusa) sind, die nach Cusa durch (nicht pantheistisch zu nehmende) Emanation, nach Leibnitz von Moment zu Moment durch beständige Ausstrahlungen (Fulguration) der Gottheit entstehen, deren Thätigkeit nach Cusa nur durch die „wesentlich eingeschränkte Natur" der Dinge, nach Leibnitz durch die „wesentlich begrenzte Empfänglichkeit der Creatur" beschränkt ist.

Die Ansicht Cusa's, daß die Eigenschaften, welche der Gottheit unbedingt, den übrigen Dingen nur bedingt zukommen, und daß sonach die Einzeldinge Verähnlichungen der Gottheit seien, spricht Leibnitz in den Worten aus (Monadol. § 48), daß die Eigenschaften der höchsten Erkenntniß und des vollkommensten Willens in Gott demjenigen entsprechen, was in den Geschöpfen das Subject und die Grundlage ausmacht, dem Vorstellungs- und Begehrungs-Vermögen.

In ihm sind sie absolut, unendlich vollkommen, während sie in der geschaffenen Monas bloße Nachbildungen der Seinigen nach Maßgabe der jedesmaligen Vollkommenheitsstufe der Monas sind. Keine Monas daher drückt das gesammte Wesen der Gottheit aus, sonst „wäre sie Gott", sondern jede nach ihrer eigenen individuellen Natur und nach der Stelle, die sie im Weltganzen einnimmt.

Was da allein wahrhaft existirt, sind, nach Cusa, die Individuen, Atome, solche Wirkliche, kleiner als welche es keine gibt, nach Leibnitz, die Monaden, die einfachen Substanzen, die wahren Atome der Natur, die Elemente der Dinge. (Monadol. § 3.) Wie nach Cusa nicht zwei Individuen einander völlig gleichen können, weil in jedem das All und das Wesen der Gottheit auf eigenthümliche Weise sich darstellt, so muß nach Leibnitz jede Monas verschieden sein von jeder anderen, denn „schon in der Natur gibt es nicht zwei Wesen, welche einander in allen Stücken völlig gleich und wo wir nicht im Stande wären, eine innere oder auf einer inneren Bestimmung ruhende Verschiedenheit zu gründen." Das berühmte principium de identitate indiscernibilium, worauf Leibnitz mit Recht so großes Gewicht legte, weil dadurch allein die monadistische Grundansicht der alleinigen Existenz selbstständiger Individuen gerechtfertigt wird, ist daher im Grunde eine mit überraschender Schärfe ausgesprochene Entdeckung des Cusaners.

Die auffallendste, oft bis in die Worte herabreichende Uebereinstimmung aber finden wir in Folgendem. Nach des Cusaner's Lehre ist Gott in Allem und das All in Jeglichem, aber auf verschiedene, d. i. in Jeglichem auf seine Weise. Jeder Theil des Alls stellt das Ganze dar und steht mit allen übrigen Theilen desselben im genauesten Zusammenhang, so daß er in sich Beziehungen zu allen übrigen trägt, die keinem anderen Theile in eben derselben Weise zukommen. Clemens citirt hierzu als Parallelstelle bei Leibnitz dessen Aussprüche in dem Cinquième écrit à M. Clarke 87, in Monadol. § 62 u. 65 (? scheint ein Druckfehler zu sein und 56 lauten zu sollen) und in Nouv. syst. § 14. Er hätte leicht noch andere Stellen anführen können, denn jene Ansicht Cusa's enthält Leibnitzen's allenthalben und in allen möglichen Formen wiederkehrenden Lieblingsgedanken, daß jeder Theil des Universums ein Spiegel desselben sei. „Zwischen sämmtlichen geschaffenen Dingen, heißt es, Monadol. § 56, herrscht eine so innige Verknüpfung (liaison) und

(vollkommene) Uebereinstimmung Aller mit jedem Einzelnen und jedes Einzelnen mit allen Anderen, daß jede einfache Substanz Beziehungen (rapports) an sich trägt, die ein Ausdruck aller übrigen (einfachen Substanzen) sind und folglich jede Einzelne gleichsam als ein lebendiger immerwährender Spiegel des Universums erscheint.“ Wie derselbe Gegenstand von zahllosen Spiegeln in verschiedener Lage zurückgeworfen, in jedem derselben ein anderes Bild gewähren muß, wie „eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten aus angesehen, immer als eine andere und gleichsam vervielfältigt erscheint, so kann es geschehen, daß es, wegen der unendlichen Menge einfacher Substanzen, eben so viele verschiedene Welten zu geben scheint, die genauer besehen, nichts Anderes sind, als die mannigfaltigen Ansichten der einzigen von den verschiedenen Standpuncten der einzelnen Monaden aus angeschauten Welt.“ (Monadol. § 57.) Referent hat an einem anderen Orte (Leibnitz Monadologie deutsch u. s. w., Wien 1847, S. 52) Leibnitzen's Anschauung des Weltalls mit einem Mosaikbilde verglichen, darin jedes Steinchen eine durch seine Verhältnisse zum Ganzen und allem Uebrigen genau festgesetzte Stelle einnimmt und keine andere einnehmen darf, wenn die Harmonie des Ganzen im Totalbilde erreicht werden soll. Jedes Steinchen hat durch seine Lage bestimmte Beziehungen zu jedem anderen, so wie zum ganzen Bilde; eine vollkommene Intelligenz müßte daher im Stande sein, aus der Lage eines einzigen Theilchens sich die nothwendig dazu gehörige Lage aller übrigen und des ganzen Bildes zu erzeugen, ebenso, wie Diderot behauptete, aus der erhaltenen Fußzehe einer Venus deren ganze Statue reproduciren zu können. Jedes Steinchen drückt dergestalt das Ganze aus, aber jedes aus einem andern Gesichtspunkt und, um mit Leibnitz (in der oben citirten Stelle des Briefes an Clarke) zu reden: Jede einfache Substanz ist vermöge ihrer Natur, so zu sagen, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue.“

Die Art und Weise, wie jede Monas das Universum von ihrem Standpunkte aus wiederspiegelt, läßt uns noch tiefer in die Verwandtschaft zwischen Cusa's und Leibnitzen's Ansichten hineinblicken. Des Cusaners Weltansicht kennt kein Leeres, die Leibnitz'sche eben so wenig. Nach Nicolaus sind alle einzelnen Dinge die stetige Entfaltung des Alls, nach Leibnitz fließen alle geschaffenen Substanzen in Gott, als ihrem Urquell, in Eins zusammen. So wie nach der Meinung unseres Cardinals jedes Einzelding seinem wahren Wesen

nach, welches Gott ist, mit allen Anderen Eins ist, so läßt Leibnitz jede Monas durch das ewige Band ihrer von der Gottheit angeordneten Beziehungen zu jedem Anderen und zum ganzen Universum mit allen Theilen desselben in Verbindung stehen. Als Anordner des Alls und der darin befindlichen Dinge hat Gott bei der Stellung jeder einzelnen Monas von vornherein auf die aller übrigen Rücksicht genommen. Weil der ganze Raum erfüllt ist, so wird jeder Theil im Raume „nicht nur von jenem Körper afficirt, der auf ihn wirkt, und empfindet gewissermaßen mit, was diesem zustößt, sondern nimmt durch dessen Vermittelung auch an den Zuständen jener Körper Theil, die mit dem ersten, von dem er unmittelbar berührt wird, in Verbindung gerathen.“ Daraus nun folgt, daß „jeder Theil des Alls Alles mit empfindet, was im gesammten Universum sich ereignet, und der Allsehende gleichsam in jeder einzelnen Monas liest, was in allen Uebrigen geschieht, geschah und geschehen wird.“ (Monadol. § 61.) Jener stellt zunächst jede Monas und ihren eigenen Körper vor, aber „weil dieser Körper durch seinen Zusammenhang mit der den Raum ausfüllenden Materie auch mit dem ganzen Universum in Verbindung steht, so stellt die Seele, indem sie ihren Leib vorstellt, das Universum selbst vor.“ (Monadol. § 62.) Die Materie ist das Band aller Theile des Weltalls; jeder Theil derselben repräsentirt das All und „in den kleinsten Theilen der Materie lebt noch eine Welt von Geschöpfen.“ Jeder Theil „der Materie kann angesehen werden als ein Garten voll Pflanzen oder ein Teich voll Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich.“ (Monadol. §§ 65. 66. 67.) So ist Alles Leben, Thätigkeit, Bewegung im Universum; das All ein Makro- und jeder einzige Theil desselben ein Mikrokosmus, der das Abbild des Ganzen darstellt. Das ganze All ein einziger Organismus, darin jeder Theil des Theiles auch Theil des Ganzen ist, keiner ohne alle Uebrigen und das All nicht ohne Alle, gleichwie Cusanus sie schildert, der die Platon'sche Behauptung gutheißt, die Welt gleiche einem thierischen Wesen, dessen Theile so zusammenhängen, daß keiner derselben von den übrigen abgesondert sein Dasein behaupten könne.

Der Gedanke liegt nahe, dem strengen Sichentfalten des Alls im Einzelnen und des Einzelnen im All bei Leibnitz wie bei Cusa eine pantheistische Grundansicht unterzulegen. Aber abgesehen davon, daß so Leibnitz wie Cusa aufs Schärfste den Gegensatz der Welt

als des Alls des Bewirkten zu der Gottheit als letzter wirkender Ursache festhalten, liegt in der beiden gemeinsamen Behauptung des Alls als einer Summe selbstständiger Individualwesen, die als solche das allein wahrhaft Wirkliche ausmachen, der sicherste Gegenbeweis gegen jede monistische Zumuthung. Der Pantheismus als solcher kennt keine wahre Vielheit der Einzelwesen, sondern nur eine wahre Einheit der Grundursache mit dem Schein der Vielheit des Bewirkten; der Individualismus dagegen eine wahre Vielheit in der Wirkung mit einer wahren Einheit in der Ursache. Zurückführung des vielfachen Scheines auf ein vielfaches Sein und des letzteren als eines abhängigen auf ein letztes unabhängiges unbedingtes Sein, von dem als bedingtes jedes Andere abhängt, ist die Parole des Cusanischen Individualismus, wie des Leibnitzschen Monadismus. Beiden ist die wahre metaphysische Grundlage der Welt eine unbestimmte Mehrheit allein wahrhaft existirender Einzelwesen, deren jedes von jedem anderen verschieden und jedes auf jedes Andere bezogen und deren jedes in seiner Weise ein Abbild jenes Ganzen ist, das in seiner Gesammtheit die entfaltete Vielheit der unentfalteten Einheit, die in unendlich vielen Gradabstufungen entwickelte Schöpfung der allumfassenden, Alles in sich beschließenden und aus sich entwickelnden unendlichen Schöpferkraft darstellt.

Im Vorstehenden ist dargethan, daß die Ansichten beider über das objective Sein der Welt im Wesentlichen miteinander übereinstimmen. Es erübrigt uns noch, die Aehnlichkeit ihrer Lehren in den Punkten zu berühren, wo die Seele von ihrem subjectiven Standpunkt zur Erkenntniß der Außenwelt gelangt. Da das All in Jeglichem nur auf seine Weise, da das Universum in jeder Monas nur von ihrem individuellen Gesichtspunkte aus sich spiegelt, so kann auch das Erkennen jedes Einzelnen nothwendig nur ein subjectives, auf seine eigene individuelle Natur eingeschränktes werden und bleiben. „Der Verstand, sagt Nicolaus, kann nichts verstehen, was er nicht in eingeschränkter Weise selbst ist, denn Alles, was ist, ist in ihm, aber, seiner individuellen Natur nach, in eingeschränkter Weise. So faßt die Seele, indem sie die Welt faßt, eigentlich nur sich selbst; unser gesammtes Denken und Forschen bleibt in der Seele und ihrem Gedankenkreise beschlossen; sie ist das Bekannte (Innere), durch welche wir das Unbekannte (Aeußere) messen, um zu dessen Verständniß zu gelangen. Ueber uns kommen wir so wenig hinaus, als wir uns anders machen

können, als wir sind; unser Trost muß darin bestehen, daß wir Alles sind, was ist, wenn auch beschränkt, und innerhalb besonderer, uns allein eigenthümlicher Grenzen. Nur durch Analogie zu dem, was in uns ist, erkennen wir die Welt, welche außer uns ist. Sinne und Verstand lehren uns das Aeußere, aber nur vermuthungsweise kennen. Nicht einmal den Gedanken eines Anderen vermögen wir genau in uns wiederzugeben, sondern nur meinungsweise zu vermuthen. Alle unsere Gedanken sind „Conjecturen", wahrscheinliche Voraussetzungen, in denen wir das Fremde durch das Eigene annäherungsweise zu messen uns bemühen. Eine Gedankenwelt besitzen und schaffen wir, wie Gott die wirkliche Welt; aber nur in dem Grade nähert unser Gedanke sich dem Gegenstand, in dem unser Sein sich dem Sein der Gottheit verähnlicht. Was der Mensch immer wahrnehmen mag, das stellt sich ihm menschlich dar, in sein eigenes Wesen, in seine Form gekleidet, die Erkenntniß ist lediglich subjectiv und hat in Bezug auf die Außenwelt bloße Wahrscheinlichkeit.

Des Cusaner's Erkenntnißtheorie stellt nach Obigem einen vollständigen Idealismus dar, der dem Skepticismus die Hand reicht. Zwar ist Gott, die absolute Wahrheit, in Allem, aber in Jeglichem durch dessen subjective Besonderheit getrübt. Jeder weiß und erkennt nur, was in ihm, nicht was an sich ist oder vielmehr, er erkennt das An sich der Dinge nur in sich, im subjectiv beschränkten Reflex. Die ganze Wahrheit ist dem Einzelnen, der nur einen Bruchtheil hat, unerreichbar; das eine ewige Licht erscheint in Jeglichem nach dessen Individualität in besonderen Farben gebrochen; das Erkennen eines Jeden ist schlechthin subjectiv, die Gesammtmenge der erkennenden Einzelnwesen ist eine Menge in sich abgeschlossener Gedankenkreise, deren Erkenntniß dem Anderen nicht anders als mittelst Vermuthungen zugänglich ist und deren jeder der absoluten Wahrheit, welche Gott ist, gegenüber sich nur wie eine Masse persönlicher Meinungen in mehr oder minder fest begründeter Weise verhält.

Auch Leibnitzen's Monas ist ein solcher „aparter" Idealismus, eine in sich beschlossene Gedankenwelt, deren Erkenntniß über den eigenen Ideenkreis nicht hinausgehen kann und nichts Anderes denkt, als was in ihr selbst ihrer Eigennatur nach bereits vorgebildet ruht. Denn von außen kann nichts in die Monas hineintreten — die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas in dieselben ein- oder aus ihnen herausgehen könnte —, was in ihr ist, war von Ewigkeit in

ihr, und was in ihr wird, konnte nur durch sie selbst, durch ihr eigenes immanentes Veränderungsgesetz werden. (Monadol. §. 11.) Alle Vorstellungen (perceptiones), welche die Monas besitzt, empfängt sie demnach ausschließlich von innen her, aus ihrer eigenen vorstellenden und an die Schranken der eigenen Individualität gebundenen Natur; sie kann nur diese und keine anderen empfangen, weil ihre vorstellende Natur gerade diese und keine andere ist; sie kann daher, was sie erkennt, nicht frei, noch durch Aeußeres bestimmt, sondern einzig nur so erkennen, wie ihre eigene eingeschränkte Natur sie dasselbe zu erkennen zwingt, oder besser gesagt, sie erkennt, was ist, nicht weil es ist, sondern sie stellt vor, was sie vorstellen muß, ohne Rücksicht, ob es ist, d. h. ob diesem Vorgestellten etwas außerhalb ihrer selbst entspreche oder nicht.

Der Zweifel, ob dem kraft der innern Natur der Monas von ihr Vorgestellten außerhalb ihrer selbst Realität entspreche, liegt auf der Hand; treffend hat Bayle dagegen eingewandt, daß die Reihe der Vorstellungen auch dann noch in der Einzelmonas ablaufen müßte, wenn nur sie allein und nichts außer ihr im Weltall vorhanden wäre. Nicht einmal vermuthungsweise, wie Nicolaus von Cusa zugibt, vermöchte eine Seele das Dasein, noch weniger die Gedanken der anderen zu errathen, denn ihr eigener idealistischer Vorstellungskreis wäre von dem Dasein, wie von den Gedanken jeder anderen völlig unabhängig.

Hier nun wendet Leibnitz plötzlich wie Cusa, auf einem entscheidenden Wendepunkte angelangt, von dem individuellsten Subjectivismus den Blick zurück auf die Einheit des Fundamentes, das aller Vielheit der Einzelwesen gleichmäßig zu Grunde liegt. Obgleich jedes Einzelwesen der That nach nur dasjenige zu erkennen vermag, was es seiner Natur nach selbst ist, so vermag es doch Alles zu erkennen, weil es selbst Alles ist. Zwar erkennt, wie Nicolaus meint, der Verstand nur, was in ihm ist; aber die Natur jedes Einzelwesens ist Alles zu sein, denn in Jeglichem ist das All auf eingeschränkte Weise. So erkennt der Verstand, indem er sich erkennt, in Wahrheit das ganze Universum, deren zusammengezogenes Bild er, und die Gottheit selbst, deren Bild das Universum ist. Je mehr er sich von den Schranken befreit, die seine Stellung als eingeschränktes Bild des Ganzen ihm auferlegt, je mehr er vom Individuellen empor zum Höheren, Allgemeineren sich zu erheben vermag, desto mehr dringt er

in die Erkenntniß des Wesens ein, das sein eigenes ist, und zugleich das Wesen jedes anderen im Universum, in das Wesen der Gottheit. Cusa's Lehre verläßt hier den sicheren Boden und streift in das Gebiet theosophischer Mystik über; Leibnitz aber, an dem strengen Idealismus der einzelnen Monas festhaltend, erweist nichts desto weniger, daß diesem Idealismus ein Reales, der geträumten Weltansicht eine wirkliche entsprechen muß, von welcher jene nur, wie die perspectivische Ansicht von der wahren Größe und Stellung des Gegenstandes sich unterscheidet. Denn jede Monas in ihrer Isolirtheit ist ein lebender Spiegel des Universums; jede steht in Beziehung zu Allen und Alle zu ihr; jede trägt in Folge dessen solche Beziehungen zu Anderen an sich, aus welchen eine vollkommene Intelligenz diese sämmtlich zu ergänzen vermöchte. Diese Beziehungen (rapports) sind Bestimmungen der Monas und machen jene individuelle Natur aus, die jede Monas als solche und keine andere in derselben Art besitzt, und aus welchen dieselbe, da sie Bezüge auf das ganze Universum enthält, sobald sie sich ihrer bewußt wird, des gesammten Universums wie der Gottheit aus ihren Beziehungen zu diesen von ihrem besonderen Standpunkte aus sich bewußt zu werden vermag.

Daß sie ihrer und dadurch der Welt und Gottes sich bewußt wird, ist das Werk des gemeinschaftlichen Urquells aller Monaden, ihrer inneren Veränderungen und äußeren Verhältnisse, Gottes. Er hat von Anbeginn an unter allen möglichen Welten die beste erkannt, gewollt und demgemäß geschaffen. In dieser müssen nothwendig die inneren Veränderungen aller Monaden, die kraft ihrer immanenten Veränderungsprincipe in Ewigkeit erfolgen, den Verhältnissen gemäß bestimmt sein, in welchen jede Monas zu allen übrigen steht, da sie von dieser selbst im Ablaufe der Zeit wegen der Abwesenheit transienter Wirkungen zwischen Monaden nicht bestimmt werden können. Die inneren Vorgänge aber, d. i. der Vorstellungskreis der einzelnen Monas ist das Abbild der äußeren Verhältnisse, in welchen sie steht; indem die Seele jener sich bewußt wird, wird sie es sich dieser. Auf diesem Wege gewinnt das Erkenntnißvermögen jeder einzelnen Monas allmählich die Ueberzeugung, daß sein individuelles Bild der Welt auch das Bild der wirklichen Welt, sowie subjective Vorstellung des Seins auch das wahre Abbild des objectiven sei, und das Bindeglied, das Vorstellung und Gegenstand (subjektiven Gedankenkreis und objektives Universum) von Ewigkeit in Harmonie gebracht hat und erhält, ist

Gott, der Urquell alles Seins und alles Vorstellens, der uns unmöglich kann täuschen wollen.

Wie nach Cusa das All in Jeglichem ist und darum jeder, der sich erkennt, in sich das All, nur in eingeschränkter Weise und durch das All Gott gewahrt, so herrscht nach Leibnitzens Worten prästabilirte Harmonie zwischen den von Gott eingepflanzten Vorstellungs- (Perceptions-)Reihen der einzelnen Monaden und ihren von Gott angeordneten äußeren Verhältnissen. Wie jene diesen, so müssen diese jenen von Ewigkeit her und für alle Zeit entsprechen. Das Erkennen jeder Monas, wenn es auch zunächst sich nur auf ihren eigenen Inhalt erstreckt, dehnt sich eben dadurch auf Alles aus, was überhaupt erkannt werden kann, und zu welchem die Monas in äußerlichen Beziehungen steht, d. i. auf das gesammte Universum.

Dergestalt finden Cusa und Leibnitz aus dem schroff abgesperrten Idealismus der einzelnen Wesen durch Vermittelung der Gottheit den Ausweg zur adäquaten Erkenntniß des Objektiven. Zwar nimmt ein Jedes nur von seinem individuellen Standpunkt die Wahrheit wahr, aber Jegliches nimmt die ganze Wahrheit wahr. Das ganze All ist ein Spiegel Gottes und jedes kleinste Theilchen desselben das Universum im Kleinen. In jedem einzelnen erkennenden Subjekt wiederholt sich als dessen Vorstellungsinhalt, was außerhalb desselben den realen Gehalt des Weltalls ausmacht. Wie die Gottheit die Welt real auch sich formt und schafft, so schafft rückwärts das vorstellende Subjekt dieselbe ideal im Inhalt seines Denkens. Alles Bilden und Vorstellen des Subjektes ist nur ein Entdecken des von der Gottheit ins Innere gepflanzten Wissensschatzes. Die Gottheit aber ist, wie der letzte Urgrund alles Seins, so der Urgrund sämmtlichen Vorstellens. Die Harmonie zwischen beiden ist ihr Werk, mag sie nun, wie Cusanus mit mystischem Anflug lehrt, daher rühren, daß ihr Wesen in Allem und Jegliches in Jeglichem sei, oder wie Leibnitz in großartig mechanischer Ausdrucksweise sagt, daher, weil „Gott von Anbeginn der Dinge her jede von je zwei Substanzen so eingerichtet hat, daß sie zufolge ihrer innewohnenden, zugleich mit ihrem Dasein empfangenen Gesetze beständig mit der anderen dergestalt übereinstimmt, als gäbe es eine wechselseitige wahrhafte Einwirkung zwischen beiden, oder als hätte die Gottheit unausgesetzt ihre Hand im Spiel.“ (II. Eclaircissem. à M. Foucher. O. b. ed. Erdm. p. 134.)

Das Vorstehende wird, glauben wir, genügen, die innere Ver-

wandtschaft Cusanischer und Leibnitz'scher Weltanschauung in den Grundzügen darzuthun und den Ausspruch zu rechtfertigen, den der Titel gegenwärtigen Vortrages thut, daß Nikolaus von Cusa wahrhaft als geistiger Vorläufer Leibnitzens dürfte angesehen werden. Schwerer wird es zu sagen, ob die innere Verwandtschaft der Lehre ohne äußere Belege uns das Recht gebe, auf eine stattgefundene Entlehnung gewisser Lehrsätze aus des Cusaners Werken, ja auch nur auf eine Kenntniß der letzteren von Seite Leibnitzens zu schließen. Es ist längst bekannt, daß Leibnitz Vieles seinem Vorgänger verdankte, und H. Ritter, dieser gründlichste der jetzt lebenden Kenner der Geschichte der Philosophie, hat erst vor Kurzem in der Anzeige einer Schrift des Referenten (Gött. Gel. Anz. N. 21 u. 22. vom 3. Febr. 1852) mit Recht auf das Verhältniß hingewiesen, das zwischen Leibnitzens und den Lehren des Thomas v. Aquin herrscht. Von einer directen Beziehung Leibnitzens auf die Werke des Cardinals von Cusa ist uns jedoch wenigstens nichts bekannt. In seinen philosophischen Schriften haben wir den Namen des Cardinals nicht angetroffen, wohl aber in seinen historischen. In dem Werke: Scriptores Brunswicensia illustrantes berichtet Leibnitz von unserem Cusa zwar nicht als Philosophen, wohl aber als Reformator der Klöster und päpstlichen Legaten [1]).

Nichts desto weniger ist es außer Zweifel, daß ihm der wesentlichste Inhalt der Cusanischen Lehre, wenn auch vielleicht aus zweiter Hand, nicht fremd geblieben sein kann. Clemens hat dargethan, daß der Hauptkern der Schriften und Lehre des Giordano Bruno, aus dem wieder Spätere, wie Vanini und Campanella, schöpften, aus den Werken des Nikolaus Cusanus genommen sei. Den Jordanus Brunus hat aber Leibnitz nicht nur gekannt, sondern auch häufig im Munde geführt und Carrière (a. a. O. S. 471 u. ff.) hat mit Erfolg auf die innere Aehnlichkeit hingewiesen, welche Leibnitzens Philosophie mit jener Bruno's zeigt, der Punkt aber, den er als entscheidend für die Verwandtschaft beider hervorhebt, „daß Gott als Einheit sich offenbart in einem System unendlicher Einheiten, die nicht qualitätslose Atome, sondern von so unendlicher Lebensfülle sind, daß Alles in Allem ist", gehört, wie wir gesehen haben, unserem Cusanus zu. So haben wir denn, wenn keinen directen, doch einen

1) Das kirchliche Wirken rc. S. 210 ff.

indirecten Beweis, daß die großartige Weltansicht des Cardinals nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf seinen um dritthalb Jahrhunderte späteren und größeren Landsmann geblieben sei, in dessen Geist sie sich, geläutert durch das inzwischen zu höherer Stufe erhobene Studium der Mathematik und der Naturwissenschaft, für deren Anfänge er selbst so rüstig Bahn gebrochen, als stolzer architektonischer Prachtbau wiederholen sollte. Dem Geschichtschreiber aber, der den Spuren der Gedanken im Geistesleben nachgeht, wie ein anderer den Fußstapfen der Völker im äußeren Dasein, ist es ein erhebendes Schauspiel, zu gewahren, daß in dem wirren Gewoge einander drängender und aufhebender Ansichten die rechte Perle der Wahrheit nicht untergeht, und wie an dem vom Grunde des Meeres trotz der Brandung aufschießenden Corallenstock sich Ast um Ast, so am Baume der Erkenntniß trotz zahllosen Irrthumes sich Blatt um Blatt im stillen continuirlichen Fortschreiten entwickelt."

§ 35. Cusa und die neuere Philosophie.

Nachdem wir zwischen Leibnitz und Cusa in einer der wichtigsten Parthieen ihrer beiderseitigen Systeme eine so nahe geistige Verwandtschaft erkannt haben, dürfte es ein nicht allzukühnes Unternehmen sein, Cusa auch den Koryphäen der neueren Philosophie zu einer Vergleichung an die Seite zu stellen, die sich uns von Seiten der schelling'schen Identitätsphilosophie und des hegel'schen absoluten Gedankens, (esse Dei est intelligere, lehrt Cusa), namentlich der Bedeutung der Negation schon äußerlich durch die Aehnlichkeit der Bezeichnung noch näher legt, als die Vergleichung mit der Monadenlehre. Von Pythagoras an finden wir, daß große Denker in den stets gleichen Problemen, die ihrem Nachdenken vorgelegt waren, nicht durch Nachahmung, sondern auf dem Wege der eigenen selbstständigen Forschung zu verwandten Auffassungen der wichtigsten Objecte des Philosophirens gelangten, wenn auch dasselbe Problem in einem spätern Jahrhunderte in ganz anderer Weise zur Lösung sich herandrängt, als in einem früheren, und die Auffassung eines einzelnen Philosophen sich je nach dessen geschichtlichen Voraussetzungen von der den Worten nach ähnlichen eines andern an Tiefe, Klarheit, Allseitigkeit individuell unterscheidet oder auch bei bloßer Uebereinstimmung im Ausdrucke in der Sache selbst ganz verschiedene, ja sogar entgegengesetzte Lehren hervortreten.

Dieses Letztere ergibt sich uns bei einer Vergleichung Cusa's mit den dem Namen nach scheinbar ihm verwandten Systemen einiger unserer neueren Philosophen. Aber gerade diese Betrachtung der wesentlichen Differenz bei scheinbarer Uebereinstimmung in der Grundanschauung ist ganz geeignet, die Systeme des älteren und der neueren Philosophen sich gegenseitig beleuchten zu lassen und für die Beurtheilung des Werthes eines jeden sichere Anhaltspunkte zu bieten. Dem Kenner bieten sich dieselben zwar von selbst dar; allein ein gedrängter näherer Hinweis ist doch auch dem Kundigen nicht unwillkommen, und einige aus den Schriften Cusa's hervorgehobene significante Stellen glaubten wir nur bei einer solchen Vergleichung entsprechend verwerthen zu können. In diesem Sinne, ohne panegyrische Tendenz, einfach als Verzeichnung des Thatbestandes, sind die nachstehenden, das Wichtigste mehr andeutenden als erörternden Bemerkungen niedergeschrieben.

Uebergangsperioden, in welchen der denkende Geist durch ernsteres Zusammenfassen seiner Kraft in eine neue Bahn einlenkt, sind immer mit einem besonnenen Prüfen seiner Kraft, deren Leistungsfähigkeit und Grenzen verbunden. Wie Kant fühlte auch Cusa dieses Bedürfniß; daher seine Kritik der menschlichen Erkenntniß, die genaue Analyse der Erkenntnißkräfte und das Abgrenzen des Gebietes einer jeden, namentlich des Verstandes im Verhältnisse zur Vernunft. Indem er jenem das Gebiet zuweist, in dem er mit Sicherheit waltet und herrscht, zeigt er zugleich, daß er in allen denjenigen Wahrheiten, die auf das Uebersinnliche sich beziehen, über die gegensätzliche Erkenntniß, über die Antinomieen nicht hinauskommt. Kant zählt vier sog. Antinomieen auf. Diese Zahl ist willkührlich; nach Cusa gehören zu ihnen alle Fragen über das Uebersinnliche, die der reflectirende Verstand aufwirft, um sie eben so gut zu bejahen, als zu verneinen, ohne daß ihm die Lösung gelingt. So ergeben sich nach Cusa im Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer für den reflectirenden Verstand nicht zu lösende Widersprüche, wenn wir einerseits erwägen, daß das Geschöpf alles das, was es ist, von dem ewigen Sein hat, während es andererseits seine Veränderlichkeit, Unvollkommenheit, Vielheit rc. als solche unmöglich von dem Größten, Vollkommensten haben kann. Es begegnen sich also in seinem Sein Nothwendiges und Zufälliges. Es liegt also gleichsam zwischen Gott und dem Nichts und kann doch nicht aus beiden zusammengesetzt sein. Es ist zeitlich und doch aus Gott, der ewig ist. Da das Geschöpf in dem ewigen Sein, in welchem Alles

ist, was sein kann, nicht nicht sein konnte, noch auch früher sein konnte, als die Zeit, da es vor der Zeit kein Früher gab, und da es also immer war, seit es sein konnte: wer vermag diesen Widerspruch von Ewigkeit und Zeit zu vereinigen? Wir können daher auch von Gott nicht eigentlich sagen, er sei vor der Schöpfung gewesen, da die Ewigkeit kein Vorher zuläßt. Die Fragen des Verstandes: wo war die Ewigkeit, als die Zeit noch nicht war? wo war Gott, ehe die Welt war? Hätte Gott die Welt nicht früher schaffen können? ꝛc. beruhen auf der falschen Vorstellung, als ob es vor der Zeit eine Zeit, außerhalb Gottes einen ungeschaffenen Raum gebe, als ob zwischen der Ewigkeit und der Zeit eine Zeit in der Mitte wäre, als ob es vor der Schöpfung ein Geschöpf geben könne. Die Vernunfteinsicht hält daran fest, daß die Welt von dem Ewigen und doch zeitlich und nicht ewig ist. [1]) Die Lösung der Verstandesgegensätze findet Cusa nicht wie Kant in dem transcendentalen Schein unserer Vernunft, sondern theils in der Natur des verstandesmäßigen Erkennens, das nun einmal über das gegensätzliche Erkennen nicht hinauskommt, theils in der Natur der Vernunfterkenntniß, deren Aufgabe gerade darin besteht, über die Gegensätze hinaus die Wahrheit als deren höhere Einheit zu erfassen und dadurch das speculative Interesse zu befriedigen. Der Vernunft, als dem Vermögen der Ideen, vindicirt er die Erkenntniß aller Dinge aus dem Einen höchsten Princip, aus Gott. Hier scheiden sich die Wege beider Philosophen.

Cusa, weit entfernt, wegen der dem menschlichen Erkennen gezogenen Grenzen auf die tiefere, speculative Erkenntniß zu verzichten, findet diese vielmehr in der Organisation unsers Geistes, in dem unveräußerlichen Drange nach Wahrheit, in deren, wenn auch nur annähernden Erkenntniß unser Geist seine höchste Wonne und Nahrung findet, begründet. Die Schranken der menschlichen Erkenntniß aber ergeben sich ihm aus dem Begriffe Gottes als des absolut Größten und Vollkommensten, welchem gegenüber alles Erschaffene, also auch der menschliche Geist und sein Denken sich in den Grenzen des Andersſein bewegt und daher weder Gott an sich, noch das Ding an sich, denn nur die vollkommene Erkenntniß Gottes wäre der Schlüssel zur vollkommenen Erkenntniß der Welt, adäquat zu erkennen im Stande ist. Nur in

---

1) de d. ignor. II., 2. Excit. VII. ex sermone: ubi est, qui natus est rex Judaeorum? De dato p. lum. c. 3.

diesem Sinne, Gott gegenüber, ist unser Wissen Bewußtsein des Nichtwissens, unser Erkennen nur ein Muthmaßen. Daß aber Cusa deßhalb nicht, wie auch Neuere noch behaupten, auf dem sterilen Standpunkte der Kritik und Skepsis stehen geblieben ist, davon liefert das von ihm aufgestellte Lehrgebäude, in welchem die Kritik der Erkenntniß nur einen Abschnitt bildet, die thatsächliche Widerlegung. —

Nach Kant sind Raum und Zeit reine Formen der Anschauung. Es wäre nicht schwer, aus der gelungenen Vermittlung zwischen Realismus und Nominalismus, die uns Cusa gibt, zu zeigen, daß ihm eine richtigere Bestimmung über Raum und Zeit zu Gebote stand, als Kant. Gehen wir auf seine Lehre von den Universalien zurück, II., A., nr. 6, S. 334, so sind Raum und Zeit nicht reine Formen der Anschauung, welchen außerhalb dem erkennenden Subjecte keine Existenz zukommt, sondern wir werden sagen: weil die Dinge dieser Welt in eingeschränkter Weise existiren, so existiren sie als Abstractionen aus dem eingeschränkt Existirenden auch in unserm gleichfalls der Einschränkung unterworfenen Geiste; sie existiren in der Beziehung der Dinge außer uns zu dem erkennenden Verstande.

Eine scheinbar größere Aehnlichkeit besteht zwischen Schelling und Cusa; denn beide stellen das Identitätsprincip an die Spitze ihrer Lehrgebäude. Wir wollen sehen, ob und wieweit diese Uebereinstimmung begründet ist.

Das von Kant zurückgedrängte speculative Element drängte sich bekanntlich schon durch Fichte so ungestüm hervor, daß die Vernunft sich als das einzige Princip alles Realen und Idealen, als die Einheit des Erkennenden und Erkannten erfaßte; die Speculation ist nur das Anschauen des Wesens des denkenden Geistes. So ist die Vernunft bei Fichte das absolute Ich, dem das Nichtich entgegensteht; Schelling erweiterte die Antithese, und erhielt dadurch den Gegensatz von Natur und Geist; Gott, die absolute Vernunft, ist die Identität von Natur und Geist. Das Absolute nämlich, welches im Anfange sein eigenes Wesen nur der Macht nach, aber noch nicht in vollester Entwicklung besitzt, ist noch der dunkle Grund, der das Eine in Vielen setzt. So entsteht die Differenzirung des Allgemeinen, die Natur. Indem das Allgemeine das Viele wieder in die Einheit zurücknimmt, entsteht der Geist, die Intelligenz. Das Absolute selbst ist für beide Welten indifferent, weder das Eine, noch das Andere, aber eben darum die Möglichkeit, Beides zu sein; es ist Ein

und Dasselbe in Beiden. Durch die Menge von Entfaltungen beider sich unaufhörlich zum Produciren sollicitirenden Kräfte gelangt das Absolute zum absoluten Selbstbewußtsein als zum Ziele des ganzen Entwicklungsprozesses.

Ist das Cusa's Lehre von Gott als der absoluten Identität?

Es genügt, obige Sätze uns zu vergegenwärtigen, um auf den ersten Blick die totale Verschiedenheit einzusehen.

In Gott kann nach Cusa von keiner Art von Gegensätzen: Groß und Klein, Mensch und Engel, Natur und Geist, Subjectivem und Objectivem, ja selbst nicht von Sein und Nichtsein, die alle nur dem endlichen, creatürlichen Sein nach dessen Natur der Einschränkung zukommen, die Rede sein; er thront im göttlichen Selbstbewußtsein als dreieiniger Gott ewig über allem Endlichen, das in ihm als dem allmächtigen Schöpfer seine absolute Einheit hat. Es differenzirt sich nicht er selbst, sondern das von ihm Geschaffene, wie wir gesehen haben, nach seinem Willen in ein Reich des Objectiven und Subjectiven, in Natur und Geist, und soferne er der Urheber hievon ist, weil er erkannt und geliebt sein will, ist sein Schaffen ein Geschaffenwerden, sein Sehen ein Gesehenwerden (vgl. oben S. 366—368), er selbst daher die Identität des Erkennenden, des Erkennbaren und des Erkennens, aber nicht in dem Sinne, als bedürfte er selbst dieser Gegensätze, um absoluter Geist zu werden. Daher ist Gott als die absolute Identität keineswegs wie bei Schelling als Indifferenz der Gegensätze zu fassen; als sei er zwar keiner der Gegensätze, habe jedoch die Möglichkeit und das Bestreben, der eine so gut, als der andere, da er mit jedem gleichen Wesens ist, zu werden. Ganz entschieden tritt Cusa dieser Auffassung der absoluten Identität als Indifferenz entgegen, wenn er an einer Stelle bemerkt, er habe früher Gott als die Coincidenz der Gegensätze aufgefaßt; er erkenne es nun aber als das Richtigere an, die Gegensätze sowohl copulativ als disjunctiv von Gott zu negiren, mit welcher Auffassung er offenbar dem Gedanken einer Indifferenz der Gegensätze vorbeugen und Gott auch über die Coincidenz der Gegensätze erhaben betrachtet wissen will. So de visione Dei c. 9: „Also nur jenseits der Coincidenz der Gegensätze kannst Du, o Gott! geschaut werden"; „Du, o Gott! bist nichts von dem, was sich sagen oder denken läßt, sondern absolut und unendlich über all Das erhaben". c. 12. Beachtung verdient noch folgende Stelle von Seiten derjenigen, die aus den von Cusa auf das Verhältniß Gottes

zur Welt übergetragenen Begriffen der complicatio und explicatio unfehlbar den Pantheismus desselben erweisen. „Finde ich Dich, o Gott! als die Alles entfaltende Kraft, so gehe ich aus; finde ich Dich als die Alles in sich begreifende und aus sich entfaltende Kraft, so gehe ich ein und aus zugleich [um reiche Nahrung für meinen Geist zu gewinnen]. Ich gehe ein, von den Geschöpfen zu Dir, dem Schöpfer, von den Wirkungen zur Ursache; ich gehe aus, von Dir dem Schöpfer zu dem Geschöpfe, von der Ursache zur Wirkung. Ich gehe ein und aus zugleich, wenn ich erkenne, daß das Ausgehen zugleich ein Eingehen und das Eingehen zugleich ein Ausgehen ist. Das Ausgehen der Creatur von Dir ist ein Eingehen in Dich und das Entfalten ist ein Insichfassen. Wenn ich Dich, o Gott!' im Paradiese sehe, welches von der Mauer der Coincidenz der Gegensätze umgeben ist, so sehe ich, daß Du weder zusammenfassest noch entfaltest, weder disjunctiv noch copulativ, denn das Disjunctive wie das Copulative ist die Mauer der Coincidenz, über welcher hinaus Du existirst, absolut frei von Allem, was sich sagen oder denken läßt" (de vis. Dei, c. 11).

Aber eben diese absolute Freiheit fehlt dem Gott der schelling'schen Identitätslehre; denn er ist dem Werden, der Entwicklung unterworfen. Bei Cusa sind Werden, endliches Sein, Geschöpf identische Begriffe. Gott ist die Identität von Können und Sein, die absolute Actualität, die als solche keinem Werden unterworfen sein kann. Daß aber Schelling seinen Gott einem Entwicklungsprozesse unterwirft, rührt in letzter Instanz daher, daß er den dreieinigen Gott nicht kennt und das trinitarische Leben durch einen theogonischen Prozeß ersetzt, aus dem Schelling trotz wiederholter Versuche den Dualismus nicht zu entfernen vermochte.

Auch nach Cusa macht sich im Naturleben das Geistige in einer gewissen Verhüllung bemerklich: in der Sinnen- und Verstandesthätigkeit der Thiere; im Vegetabilischen: die Bäume treiben die Aeste aus sich hervor, auf daß an ihnen die Früchte wachsen rc. [1]) Allein der Grund hievon ist nicht, daß Geist und Natur ihrem Wesen nach Einem und demselben Principe angehören, sondern weil alles Geschöpfliche, das Naturleben in geringerer, das geistige Leben in größerer Klarheit und Reinheit das Bild des Schöpfers, des absoluten Geistes in sich abspiegelt (s. oben in der Darstellung des Systems II., A. 4).

1) Conject. II., 10.

Bei Cusa nnd Schelling bildet die intellectuelle Anschauung die oberste Stufe in der Erkenntnißthätigkeit. Für Cusa ist sie die über die Gegensätze des Verstandes sich erhebende Vernunfteinsicht; in mehreren Stellen ist sie ihm auch ein unmittelbares Schauen in das Wesen Gottes, soweit es dem menschlichen Geiste möglich ist, begleitet mit dem steten Bewußtsein der Unbegreiflichkeit Gottes. Eine ganz andere Bedeutung erhält sie im Systeme Schellings. In diesem bildet die erste und niederste Stufe der Erkenntniß die Empfindung, das unbewußte Reproduciren der Außenwelt in uns; die zweite ist die Reflexion, die Unterscheidung der Empfindung von dem Empfindenden; die dritte und höchste ist das Wiederaufnehmen des Unterschiedenen in die Einheit des Bewußtseins mit der Einsicht, daß Empfundenes und Reflexion auf das Empfundene wesentlich dasselbe ist. Das ist die Stufe der Vernunfteinsicht, die intellectuelle Anschauung. Die Definition dieser letztern steht also ganz im Dienste des Grundprincips, von dem das ganze System als Voraussetzung ausgeht, Erkennendes und Erkanntes sei wesentlich Ein und Dasselbe.

Die bisherigen Bemerkungen über das schelling'sche System überheben uns der Verpflichtung des Nachweises, daß Stellen bei Cusa, wie: „das Sein Gottes ist Denken", „das Denken Gottes ist ein Gedachtwerden", irgend eine innere Verwandtschaft mit dem Satze haben, der an der Spitze des hegel'schen Systems steht: Gott ist der absolute Gedanke. Interessanter dürfte es sein, die Bedeutung der Negation, die in beiden Systemen eine so große Rolle spielt, im Lichte eines jeden derselben näher zu betrachten.

Die Negation bildet bekanntlich in der hegel'schen Dialektik einen wesentlichen Bestandtheil, das eigentlich sollicitirende Moment. Was wir immer denkend betrachten wollen, müssen wir nothwendig allererst von dem unterscheiden, was es nicht ist. Eben deßhalb muß dieses Andere, was es nicht ist, immer zu dem im Begriffe zu Gewinnenden hinzugedacht werden; durch die Negation gewinne ich erst einen positiv bestimmten Begriff; z. B. Ich — Nicht-Ich. So gewinnen wir die höhere Einheit, in der beide Begriffe eben so gesetzt, als aufgehoben sind. Die an allem Endlichen haftende Negation setzt nun ihre Sollicitation im Denkprozesse fort, um den Begriff immer concreter und reicher zu gewinnen. Denn das Endliche geht nach der an ihm haftenden Negation fortwährend zum Unendlichen fort, da es

selbst nur im Unendlichen ein Endliches ist. Aber auch das Unendliche ist nur ein Unendliches in dem Endlichen. Denn da das Endliche als Sein die Negation eines andern Endlichen an sich hat, und es der Charakter des Endlichen ist, ein Anderes anfangs- und endlos zu negiren, also die Negation zu negiren, so ergibt sich in dieser die absolute Negativität als wahre Unendlichkeit, jenes Sein, das bei allen Uebergängen des Einen in das Andere sich ewig gleich bleibt. Die Negation der Negation ist die Verneinung aller und jeder Begrenzung; die Schranken zwischen Gott und der Welt fallen durch sie nieder; Alles ist Eins — Gott. Auch hier ist also das göttliche Leben einem Prozesse, der sich an und in dem Endlichen, der Welt, vollzieht, unterworfen.

Vergleichen wir hiemit die cusanische Negation, nicht jene, von welcher er mit allen Mystikern seit Dionysius Areopagita lehrt, daß sie das göttliche Wesen reiner darstelle, als die sog. positive Theologie, sondern die Negation in der höhern speculativen Bedeutung, welche er ihr in der Bestimmung des göttlichen Wesens im Verhältniß zum Endlichen abzugewinnen weiß. Zwei Stellen verdienen besondere Beachtung. In dem Dialog de Possest finden wir gegen das Ende folgende dialektische Entwicklung: „Cardinal. Die einfache Verneinung, das Nichtsein, setzt offenbar zugleich ein Sein voraus und verneint es; das Sein, welches sie voraussetzt, geht also der Verneinung und dem Nichtsein voran. Johann. So ist es. Cardinal. Das Sein also, welches von der Negation vorausgesetzt wird, ist ewig, denn es ist vor dem Nichtsein, und jenes Sein, welches negirt wird, hat nach dem Nichtsein seinen Anfang. Johann. Nothwendig. Cardinal. Die Verneinung also, die an einem Sein haftet, negirt, daß dieses Sein das Vorausgesetzte sei, was nichts Anderes sagen will, als daß das Sein, welches nach dem Nichtsein ist, nicht das ewige und unaussprechliche Sein ist. Johann. Ich kann das nicht läugnen. Cardinal. So sehe ich denn auf diese Weise Gott wahrhaftiger, als die Welt. Denn ich sehe die Welt nur mit der Verneinung behaftet, wie wenn ich sage: ich sehe die Welt als das Nicht-Gottsein, Gott aber sehe ich vor dem Nichtsein, von dem das Nichtsein negirt wird [also als die Negation der Negation], der also die reinste Bejahung ist. Und da das Nichtsein sich nicht selbst in's Dasein übersetzen kann, so ist Alles, was nach dem Nichtsein ist, durch das ewige Sein aus

dem Nichtsein oder aus Nicht-Seiendem hervorgebracht. Was ist die Welt anders, als die unsichtbare Erscheinung Gottes? was ist Gott anders, als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?"

Die andere Stelle ist folgende:

„Ich sage also, diese Welt sei aus dem dreieinigen Principe das, was sie ist. Nun gibt es aber nicht eine Vielheit von Principien. Das Nicht-Viele kann nur als Einheit gedacht werden. Es gibt also vor dieser Welt und dem Vielen ein Princip, das Nicht-Viele, wie vor dem Seienden das Nicht-Seiende, vor der Vernunft die Nicht-Vernunft, überhaupt vor allem Aussprechbaren das Unaussprechliche. Die Negation ist also das Princip aller Affirmationen, denn das Princip ist nichts von dem, was durch dasselbe gesetzt ist. Da alles Verursachte auf eine wahrere Weise in seiner Ursache, als in sich selbst ist, so ist die Affirmation auf eine wahrere Weise in der Negation, da diese das Princip von jener ist. Das Princip ist also vor dem Größten und Kleinsten aller Affirmationen; so ist z. B. das Nichtseiende das Princip des Seienden... Das Princip des Seienden ist nicht das schlechthin Nichtseiende, sondern das Nichtseiende in dem bezeichneten Sinne. Denn sehe ich auf das Princip des Seienden, welches nicht das ist, das durch es gesetzt ist (quod non est principiatum ipsum), so sehe ich es gar nicht (minime) sein; sehe ich auf das Princip des Seienden, in welchem das aus ihm Seiende in besserer Weise (des Seins) sich befindet, als in sich selbst, so erkenne ich es als das am Meisten (maxime) Seiende. Weil aber eben dieses Princip über alle Gegensätze und Ausdrücke in unaussprechlicher Weise erhaben ist, so sehe ich es vor dem Größten und Kleinsten, über Alles erhaben." [1])

Es werden diese Stellen genügen, um zu zeigen, wie nahe Cusa und Schelling in der „Negation der Negation" im Ausdrucke sich berühren und wie weit sie in den Gedanken selbst aus einander gehen.

Aehnlich verhält es sich mit dem Begriffe des Andersseins, der gleichfalls beiden Systemen gemeinsam ist. Es möge genügen, hierüber das Urtheil Staudenmeier's, [2]) der sich, wie seine Dogmatik (bes. III. B., 1. Abthlg.) beweist, viel mit dem Studium Cusa's beschäftigte, anzuführen.

1) Excitat. I., ex sermone: Tu quis es?

2) Die christliche Dogmatik, Freiburg 1845, III. Bd., 1. Abthlg., S. 318. 319.

„Wenn Bonaventura die Entstehung der Dinge als ein Entstehen aus Gegensätzen begreift, so betrachtet Nicolaus von Cusa die Dinge so, wie sie als schon entstandene in ihrem göttlichen Geordnetsein Gegensätze zu einander bilden, zugleich aber, und zwar eben durch die Gegensätzlichkeit, eine Einheit und zwar die Einheit des Universums darstellen. Den Gegensatz faßt er als Anderheit, alteritas, und erinnert so an ein philosophisches System der Gegenwart, dem es jedoch nicht so, wie jenem gelungen ist, die Anderheit so wahr, so tiefsinnig und so glücklich aufzufassen. Denn wenn das neue System (das Hegel'sche), nicht nur die Anderheit so faßt, daß in Folge der ganzen Vorstellung hievon Etwas in ein Anderes, als in seine Negation übergeht, umschlägt und in derselben sich aufhebt, sondern von diesem ganzen Prozesse noch hält, daß die Seele desselben das Absolute, die Gottheit sei, so betrachtet Nicolaus von Cusa nicht nur die Anderheit als Gegensatz, welcher Gegensatz aber in einem Andern sich nicht aufhebt, sondern er ist auch weit davon entfernt, das göttliche Leben selbst in diesen Prozeß zu ziehen. Nicht hebt sich nach ihm die Natur im Menschen, der Mensch aber in Gott auf; sondern Gott, der die Gegensätze mit Allmacht und Weisheit geordnet hat, steht für sich selber über jedem Gegensatz. Wie das Ewige vor aller Zeit ist, so ist Gott vor jedem zeitlichen Prozesse. Wie die absolute Einheit vor jedem Gegensatze ist und die Gegensätze mit dem Sein der Dinge in der Zeit setzt, eben so ist Gott vor jeder Gegensätzlichkeit. Gott ist nicht der Weltzusammenhang, nicht die Einheit der Gegensätze, sondern der Urheber der Gegensätze und der Einheit derselben".

Wenn nicht die Formel der Schule, sondern innere Verwandtschaft, der leitenden-Principien entscheidet, so steht keines der neuern philosophischen Systeme dem cusanischen so nahe, als das des Fr. Bader. Wie Cusa erkennt auch Bader die Erkenntniß Gottes als das reale Princip, von dessen Erkenntniß alles Forschen nach der Wahrheit auszugehen hat. Allem Sein und Erkennen ist das absolute ewige Sein und Denken vorauszudenken als dessen absolute Einheit. Der Mensch erkennt Gott, die absolute, über alles menschliche Erkennen hinausragende Wahrheit, so lehrt Bader fast in wörtlicher Uebereinstimmung mit Cusa, [1]) wie er von Gott erkannt ist, woraus unmittelbar folgt,

1) und dem Apostel Paulus, 1. Cor. 13, 12: Jetzt noch ist mein Erkennen unvollkommen; dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt worden bin.

daß wir in dem Grade Gott erkennen, als dieser unsern Geist erleuchtet, und wir uns der Erleuchtung durch die göttliche Wahrheit hingeben. Die wahre Philosophie muß daher nothwendig durch und durch religiös sein; dann gibt sie uns die lebendige Wahrheit; sie erhebt sich über die bloßen Formeln und fertigen Schemate der Schule, ist nicht ein bloßes Spiel mit Begriffen; indem sie das Leben selbst, die Kräfte desselben, das Ineinander des göttlichen und menschlichen Wirkens belauscht und aus dem Leben unmittelbar schöpft, hat sie auch eine belebende, vergeistigende, den ganzen Menschen ergreifende und mit freudigem Gottesbewußtsein durchdringende Wirkung. Wie Cusa construirt daher auch Baader seine Philosophie von Oben herab. Die göttliche Offenbarung ist ihm das positive, erlösende Princip wie im Leben, so auch im Erkennen. Nur wurde Baader mit Recht vorgeworfen, daß er die Vermittlung des Erkennens durch die menschliche Thätigkeit zu wenig beachtet hat, in dem Grade, daß er unwillkührlich an den Irrthum des modernen logischen Pantheismus anstreift, nach welchem im Grunde nur Gott es ist, der im Menschen erkennt, während Cusa durch seine ausgebildete Erkenntnißtheorie dem anthropologischen Momente in der Erkenntniß in weit höherem Grade gerecht wird. Zwar verläßt auch er den Boden der natürlichen, in unserm Geiste begründeten Bedingungen des Erkennens, wenn er in der intellectuellen Anschauung Gott in dem Momente erkannt werden läßt, wenn der zur Anschauung Gottes sich erhebende Geist eine complete Finsterniß gewahrt, die das sichere Zeichen ist, daß eben in diesem Momente das Alles überstrahlende göttliche Licht in seinen Geist eingedrungen ist — eine mystische Auffassungsweise, der alle Klarheit des Verständnisses fehlt, wie sie es auch zu keiner Erkenntniß Gottes bringt —; allein wir dürfen nicht vergessen, daß Cusa die Vernunftanschauung sehr oft auch als die Einheit des „Sowohl — Als auch" und des „Weder — Noch", als die eigentliche Vernunfterkenntniß in ganz richtiger Weise auffaßt. Den Bruch von Philosophie und Tradition, Glauben und Wissen, nennt Baader die Misere unserer Zeit und bietet Allem auf, denselben zu heilen, weil sonst von einer eigentlichen Philosophie nicht die Rede sein könne. Er spricht daher stets mit großer Achtung von den Kirchenvätern, den Scholastikern und Mystikern des Mittelalters und verwerthet die in ihnen gefundenen Goldkörner der Weisheit mit großer Pietät für sein System. Nicht selten begegnen wir Citaten aus Origenes, Augustin, Gregor von

Nazianz und Nyssa, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Tauler, nichts zu sagen von Jacob Böhme.

Wie man auch über den von Baader nach Jacob Böhme construirten, von Cusa nach der kirchlichen Logoslehre dargestellten innern göttlichen Lebensprozeß urtheilen mag, so viel ist gewiß, daß Baader durch denselben dem Pantheismus entschieden entgegentritt, da er das göttliche Leben als das in sich selige auffaßt, welches nicht der Schöpfung zur Bethätigung seines Lebens bedarf, sondern diese als Werk der freiesten Entschließung aus der Fülle des göttlichen Lebens, aus Gottes Allmacht und Güte hervorgehen läßt.

Einem andern verwandten Zuge zwischen Cusa und Baader begegnen wir in der Kosmologie. Durch alle Weltwesen, ihre Verbindung und Wirkungsweise, zieht sich eine gewisse Proportion und Harmonie; die Bilder, Symbole hievon sind die Zahlen. Nur unterläßt es Cusa, diese Zahlenbilder, wie z. B. den Ternar, auch auf das immanente göttliche Leben überzutragen — nur im ganzen Weltorganismus herrscht nach ihm der Ternar als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit —, und gibt dem Senar, Sextenar ꝛc. zum Theil eine andere Bedeutung als Baader. Es genügt, auf diese Aehnlichkeit hinzuweisen; eine weitere Ausführung geht über die Grenzen unserer Aufgabe.

Es ist zu bedauern, daß das System Cusa's den umfassenden Studien Baader's über die bedeutenderen Philosophen der Vorzeit ganz und gar entgangen ist. Cusa würde ihn unstreitig mehr als Meister Eckhart befriedigt haben. Schelling hat Bruno, dem entarteten Schüler Cusa's, ein Denkmal gesetzt; Niemand mehr, als Baader wäre befähigt und berechtigt gewesen, gegen den Meister eine lange Ehrenschuld abzutragen und sein Bildniß in dem Ehrentempel der deutschen Philosophie aufzustellen.

Wir glauben schließlich die Stellung der Philosophie Cusa's zur philosophischen Entwicklung seit dem sechszehnten Jahrhunderte nicht besser, als mit den Worten Deutinger's [1]) bezeichnen zu können:

„Unmittelbar nach der Scholastik ist im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts auf dem Boden der katholischen Kirche

1) Das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft, Regensburg, 1857, S. 398—400.

eine tiefsinnige speculative Wissenschaft erwachsen, welche, von der Autorität und Freiheit ausgehend und zugleich die natürliche Bedingung der menschlichen Erkenntniß berücksichtigend, auf dem besten Wege war, eine Philosophie zu begründen, die, mit der Religion und der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjectiven und objectiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genügte. Die bald darauf hervorbrechende negative und revolutionäre Bewegung auf kirchlichem und politischem Gebiete hat jedoch die ruhige, gleichmäßige Ausbildung des positiven Wissens gehemmt. Allerdings war dieses Hinderniß und die daraus hervorgehende, gegen alle historische Offenbarung und kirchliche Autorität protestirende Bewegung auch wieder das Mittel zur vollständigen Erkenntniß der Unzureichenheit jedes rein subjectiven Erkenntnißprincipes. Es mußten alle unrichtigen Pfade erschöpft werden, damit der Vernunft keine Aussicht mehr bliebe, auf einem andern als dem allein richtigen Wege zu einem günstigen Resultate zu gelangen. Wenn alle irrigen Voraussetzungen sich als unausführbar erwiesen, jede Möglichkeit, auf diesem Wege zur Wahrheit zu gelangen, abgeschnitten ist, dann ist die Nothwendigkeit des richtigen Weges auch von Seite der Negation vorbereitet. Durch das Hervorbrechen des einseitig reformatorischen Bestrebens war die Wissenschaft in ihrer positiven Entwicklung gehemmt und mußte sofort alle negativen Möglichkeiten durchlaufen, um durch die Negation wieder zur Position zurückgeführt zu werden. Durch sie und die nun folgende Polemik wurden jene tiefsinnigen speculativen Systeme des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts, die Systeme eines Cusa, Raymundus und Bovillus in Vergessenheit gebracht.

In der Opposition gegen die Kirche wurde die Opposition gegen den Glauben und die Religion überhaupt geweckt und großgezogen und das Aeltere in Hintergrund gedrängt. Man vergaß selbst an diejenigen wenigstens einfach zu erinnern, denen die neuere Speculation vielfach die geistige Tiefe ihrer Anschauung verdankte. Man berief sich auf Giordano Bruno, aber nicht auf Cusa, dem Bruno das Gute, welches an ihm ist, beinahe einzig und allein verdankt. Man wollte eben nur die Opposition, aber nicht mehr die zuvor bestehende Position. Durch die gänzlich veränderte Richtung des Denkens wurde die Aufmerksamkeit von jenen Anhängern positiv christlicher Speculation abgelenkt. Erst in neuerer Zeit hat man die damals im Sturm der Zeit verschütteten Schätze wieder hervorgegraben.

Noch aber sind die Systeme jener vergessenen Religionsphilosophie trotz ihrer Bedeutung und speculativen Tiefe nicht in die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft eingereiht, eben weil die neuere Philosophie in ihrer einseitigen, antikirchlichen Richtung keinen Platz fand für jene katholischen Größen."

Berichtigungen.

S. 3 Z. 13 v. O. st. geistlichen l. geistlosen.
S. 4 Z. 2 v. U. st. gegen l. für.
S. 10 Z. 4 v. O. st. daß alle alten Originalien nicht ꝛc. l. daß Alles alten Originalien, nicht ꝛc.
S. 68 Z. 21 v. O. st. das l. der.
S. 77 Z. 8 v. O. st. sententium l. sententiam.
S. 101 Z. 14 v. U. st. nach Art der gleichzeitigen l. nach Art der Lehren der gleichzeitigen ꝛc.
S. 198 Z. 2 v. U. st. nonum l. nondum.
S. 222 Z. 9 v. O. st. durchlaufenden l. durchlaufenen.
S. 228 Z. 13 v. U. st. aquat l. agant.
S. 248 Z. 6 v. O. st. Unwissen l. Umrisse.
S. 265 Z. 13 v. U. ist durch zu streichen.
S. 313 Z. 9 v. U. st. Arogo l. Arago.
S. 322 Z. 11 v. O. l. nach 1700 und vor 1750 nach Christi Geburt.
S. 365 Z. 5 v. U. st. Erschaffenen l. Erschaffen.





